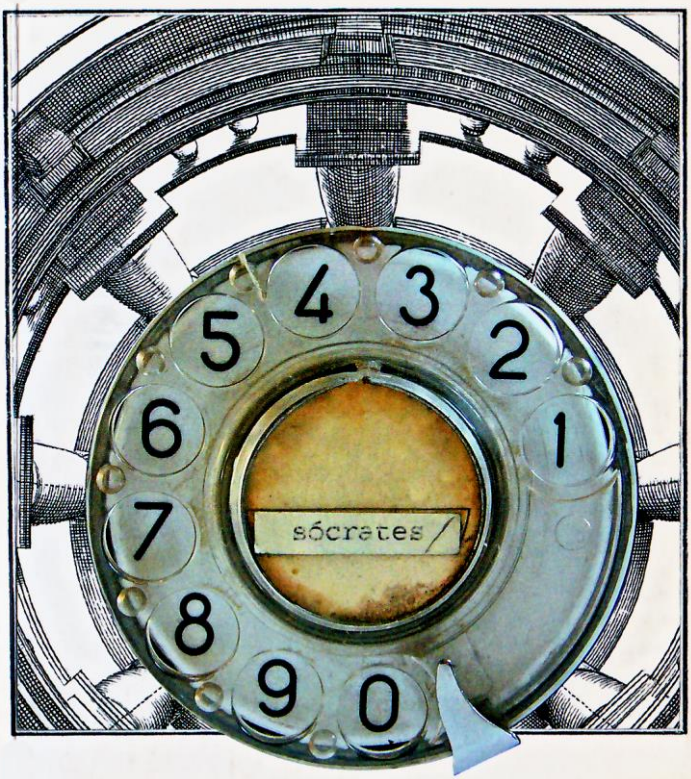
PARMÉNIDES
PLATÓN



Clásicos de Grecia y Roma
Alianza Editorial

PARMÉNIDES

Biblioteca temática

PLATÓN

PARMÉNIDES

TRADUCCIÓN, PRÓLOGO Y NOTAS DE
GUILLERMO R. DE ECHANDÍA

El libro de bolsillo
Clásicos de Grecia y Roma
Alianza Editorial

Primera edición en «El libro de bolsillo»: 1987
Tercera reimpresión: 1998
Primera edición en «Biblioteca temática»: 2005

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Proyecto de colección: Rafael Sañudo
Ilustración: Rafael Sañudo

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© De la traducción, prólogo y notas: Guillermo R. de Echandía
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1987, 1990, 1996, 1998, 2005
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-5953-3
Depósito legal: M. 31.021-2005
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Printed in Spain

PRÓLOGO

El *Parménides* ocupa un puesto singular en el conjunto de la obra de Platón. Diversamente valorado ya en las distintas etapas de la Academia, va a cobrar toda su importancia y significación en la época helenística, llegando a convertirse en el diálogo predilecto de los neoplatónicos[1]. El texto fue desconocido en la Edad Media[2], y cuando se recupere en el Renacimiento será visto según la interpretación neoplatónica del diálogo transmitida por los teólogos bizantinos juntamente con el texto[3]. Esta interpre-

1. Para una historia de la valoracion del texto, véase Cornford F. M., *Plato and Parmenides,* Londres, 1939, V-X.
2. Nos referimos al texto por sí mismo, no según la interpretación neoplatónica. El *Parménides* según Proclo fue dado a conocer en Occidente por el bizantino Miguel Psellos, siendo traducido entonces el Comentario de Proclo y parte de nuestro diálogo (126 a-142 a) por Guillermo de Moerbeke. Véase Klibansky, R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Age: Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi,* 1939, 2.ª ed. Londres, 1951.
3. Sobre la labor de difusión de Gemisthos Plethon en la Florencia de Cosme de Medicis, véase Massai F., *Pléthon et le platonisme de Mistra,* París, 1956. Sobre el neoplatonismo de la Academia florentina, véase Robb, N. A., *Neoplatonism of Italian Renaissance,* Londres, 1935.

tación de Platón según la mística plotiniana se mantuvo en Europa hasta comienzos del pasado siglo y constituyó la visión tradicional de la filosofía platónica. Leibniz, por ejemplo, que parece haber estudiado cuidadosamente los textos, repite, sin embargo, las apreciaciones de Jámblico al respecto[4]. A partir de Schleiermacher se empezará a estudiar a Platón con independencia de criterio, resurgiendo entonces las disputas que ya en la Antigüedad se habían suscitado en torno a la comprensión del diálogo. Se convirtió así, por la peculiaridad de sus planteamientos y la dificultad de su comprensión, en una de las obras más controvertidas de la filosofía griega. «Pocos monumentos de la Antigüedad –dijo Taylor a la sazón– han provocado y siguen provocando tantas discusiones como el *Parménides* de Platón.»[5]

Se trata, en efecto, de un diálogo extraño y paradójico, en el que tanto la aparente autocrítica de la primera parte como la aporética sobre el Uno en los discursos antitéticos de la segunda parecen cuestionar de raíz la propia teoría de las Ideas. Estas características hacen del *Parménides* un diálogo realmente singular dentro del *corpus platonicum,* a la par que lo constituyen en un perenne desafío para el estudioso de los grandes problemas del pensamiento griego. El tomarlo como una refutación de la doctrina platónica, y el silencio de Aristóteles al respecto, llevó a la atétesis del diálogo por parte de Ast, Überweg y otros grandes investigadores

4. «Qui specimen profundissimae Platonis philosophiae cupit, is legat... ipsum Parmenidem... (qui) de uno et Ente, id est Deo (nam nulla creatura est ens sed entia) admiranda ratiotinatur» (Leibniz, G. W.. *Philos. Schr.,* IV, p. 176, ed. Gerhardt).
5. Taylor, A. E., *On the Interpretation of Plato's Parmenides,* Mind NS 5 (1896). p. 297.

del pasado siglo[6]. Y si se rechazaba la interpretación destructiva, se planteaban entonces difíciles problemas de orden histórico y sistemático, obligando al intérprete a una labor de disección para desentrañar los aspectos positivos del diálogo. En cuanto a los problemas específicos de la segunda parte, los investigadores se vieron entonces en la disyuntiva de tomarlos bien como meros «ejercicios» lógicos o bien como una exposición sistemática[7]; ambos extremos los podemos ejemplificar respectivamente en las interpretaciones de Apelt[8] y de Speiser[9]. La interpretación lógica, que dio lugar a notables estudios por parte de los investigadores ingleses en lo que va de siglo[10], es hoy la interpretación predomi-

6. Para las discusiones sobre el texto en el siglo XIX, véase Gomperz, Th., *Pensadores griegos,* trad. esp. Asunción del Paraguay, 1952, II, p. 767. Überweg, F., *Grundiss der Geschichte der Philosophie,* I: *Die Philosophie des Altertums,* Berlín, 1926.
7. Ya Proclo decía que había en su época dos escuelas de interpretación, la lógica y la metafísica. Ambas formas de interpretación resurgieron en el siglo pasado. (Cf. Cornford, F. M., *l. c.)*
8. Apelt, J., *Untersuchungen über der Parmenides,* Weimar, 1879. El *Parménides* sería una polémica humorística que tendría por objeto reducir al absurdo la doctrina eleática del Ser-Uno.
9. Speiser, A., *Ein Parmenideskommentar. Studien zur platonischen Dialektik,* Stuttgart, 1937. Obra de marcada influencia neoplatónica y hegeliana, en la que se acentúa la interpretación teológica del Uno de la primera hipótesis (las cuatro siguientes tratan de la realidad, las cuatro últimas de la apariencia).
10. Después de los estudios de Taylor aparece en 1939 el Comentario de Cornford, punto de referencia y discusión de múltiples estudios posteriores, como los de Ryle, Runciman, Cross, Akrill y otros, así como importantes trabajos sobre aspectos parciales, como los de Vlastos, Geach, etc. Para una visión panorámica de las distintas formas de interpretación de los últimos cuarenta años, véase Koumakis, G., *Platons Parmenides. Zum Problem seiner Interpretation,* Bonn, 1971, pp. 16-32.

nante[11]. Una muestra del estado actual de la cuestión sobre nuestro diálogo la podemos encontrar en la reciente traducción inglesa de R. E. Allen (1983).

Desde el actual nivel de investigación parece desconcertante, una extraña vicisitud en la historia de la interpretación, el hecho de que se hayan dado las exégesis ontoteológicas de un Proclo o de un Damascio, que identificaron el Uno del *Parménides* con el Bien de la *República* y consideraron la segunda parte del diálogo como la exposición de las más sublimes verdades de la teología, a cuyo estudio había que prepararse mediante el ayuno y la oración[12]. Esta identificación del Uno «que está más allá del ser» con el Dios supremo, inefable e incognoscible, hizo del *Parménides* el antecedente de la teología negativa medieval, inspirada directamente en el neoplatonismo, a la vez que influyó poderosamente en la filosofía de Hegel, quien calificó a nuestro diálogo como *das grösste Kunstwerk der antiken Dialektik*[13] y llegó a decir que la mitad de su propia lógica podía encontrarse en el *Parménides*.

11. Buena muestra de ello es el importante estudio de Rudolf Hägler, *Platons «Parmenides». Probleme der Interpretation,* Walter de Gruyter, Berlín, 1983, obra de marcada influencia anglosajona en sus planteamientos. No obstante, en los investigadores en lengua alemana se ha mantenido también la antigua interpretación, como en el autor noruego E. A. Wyller, *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia Interpretationen zur platonischen Henologie,* Oslo, 1960 (este estudio es una extraña mezcla de Proclo y Heidegger).
12. Proclo, *In Plat. Parm.,* I, 618, 25 (ed. Cousin). El *Comentario* de Proclo sólo llega hasta el final de la primera hipótesis. ¿Cómo se hubiera podido mantener en las siguientes? Se trata, sin embargo, de una obra de estudio obligado para quien quiera adentrarse de verdad en la problemática de nuestro diálogo.
13. Hegel, G. W., *Phänomenologie des Geistes,* Prólogo, Félix Meiner, Hamburgo, 1952, p. 57.

I. Las aporías de la primera parte

La primera parte contiene dos actos. En el primero, el más corto, los argumentos de Zenón sobre la imposibilidad de que el ser sea múltiple[14] son refutados por Sócrates mediante la teoría de las Ideas. En el segundo acto es la propia teoría de las Ideas la que es impugnada por el Parménides del diálogo, presentando cinco objeciones al respecto. Las objeciones parecen dirigirse a una determinada manera de entender la separación, en el sentido de que si se mantiene el supuesto de las Ideas como entidades en y por sí mismas, separadas de las cosas sensibles, la relación cosa/Idea se convierte en un problema insoluble. Y como la teoría ha surgido justamente para dar razón de las cosas reales de nuestro mundo, al quedar en suspenso tal relación es la propia teoría la que queda en entredicho.

Lo que se pone en cuestión es, pues, la relación entre las cosas y las Ideas. Si tomamos el *Fedón* como punto de referencia, vemos que esta relación, vista desde el eidos, es denominada *presencia* (παρουσία), y vista desde las cosas particulares, *participación* (μέθεξις, μετάληψις, μετάσχεσις, κοινωνία). En una visión de las cosas en tanto que declaradas por el logos, cual es la platónica, «participación» significa que las cosas sólo son reales *en* y *por* su eidos; sólo el eidos es real en y por sí mismo. ¿Qué significa esto?

«Si hay algo bello fuera de lo Bello en sí no será bello sino porque *participa* (μετέχει) de lo Bello; y digo otro

14. Sobre la cuestión del Zenón platónico y su coincidencia con el Zenón histórico, y sobre la crítica de los testimonios de Simplicio véase Solmsen, F., «The tradition about Zeno of Elea re-examines», *Phronesis,* 16, 2 (1971), 116-141; K. von Fritz, «Zenón de Elea en el *Parménides* de Platón», *Dianoia,* 1975 (trad. esp.).

tanto para cualquier otra cosa» *(Phaed.* 100 c). El considerar las cosas según su eidos nos hace ver su presencia en ellas, siendo esta presencia lo que les otorga toda su realidad: «sólo la hace bella la *presencia* (παρουσία) o la *comunicación* (κοινωνία) de lo Bello en sí» (100 d); «no hay otro modo de producirse cada cosa sino por participar cada una de la propia esencia (οὐσία) de que participa, y así no hay ninguna otra causa de que se produzca el dos sino la participación en la Dualidad, siendo preciso que participen en ella los que van a ser dos, y en la Unidad (μονάς) lo que va a ser uno (ἕν)» (101 c).

Pensar según el eidos es siempre un ver las cosas de que hablamos como imágenes de su esencia inteligible, lo cual significa a su vez que son los contenidos esenciales del pensamiento los que son imágenes del eidos. Es el pensamiento, o si se quiere esa función del pensamiento que es el logos, el que participa en la Idea inteligible. Y el logos como imagen (100 a) podrá corresponder a alguna cosa en la medida en que se funde en la esencia inteligible de la cosa. El logos que declara la participación de las cosas en su eidos se apoya, pues, en la previa presencia de la Idea en su imagen. Pensar platónicamente es así representarse según el logos la mismidad de la Idea mediante imágenes inteligibles que nos remiten internamente a su fundamento esencial. Pero entonces las imágenes del logos no son meras representaciones, sino una suerte de proyección de la Idea misma. Tampoco el logos es meramente una función de mi pensamiento, sino lo que me pone en comunicación con el orden esencial del mundo. Participación no es, pues, un concepto que describa la relación «física» de las cosas con su eidos, sino un concepto dialéctico. Ésta es, a grandes rasgos, la teoría del *Fedón.*

Ahora bien, pensar no es sólo pensar según la mismidad, sino también según la alteridad y la diferencia. El logos, a la vez que pone de manifiesto una pluralidad de participaciones por parte de las cosas (Simias es más grande que Sócrates, pero más pequeño que Fedón), exige que las Ideas no sean enteramente heterogéneas entre sí. Es el propio método que nos lleva a pensar una y otra vez según la participación en la identidad y la diferencia el que nos remite en última instancia a la participación de las Ideas entre sí como fundamento de la posibilidad del logos atributivo. Así, todo logos atributivo, tanto el que da razón de una cosa como el que nos remite a la mutua relación entre las Ideas como razón última de nuestro hablar sobre las cosas, plantea de una u otra forma el problema de lo uno y lo múltiple. Esta doctrina va a tener un brillante desarrollo en el *Sofista,* aunque está ya formulada en el *Parménides.*

En los diálogos medios, sin embargo, la participación se prestaba a equívocos, porque no quedaba claro cuál era el modo de realidad de las Ideas y, en consecuencia, qué había que entender por separación. Si la distinción entre lo inteligible y lo sensible es tal que por razón de su mismidad la Idea se encuentra separada de las cosas, ¿cómo conjugar participación y separación a fin de salvar la posibilidad del conocimiento sin desmedro de la mismidad de la Idea? ¿Cómo hacer compatible la unidad de la cosa con la multiplicidad de sus determinaciones? ¿Cómo entender la participación de múltiples cosas en una misma Idea si suponemos que ésta es una e indivisible, siempre idéntica a sí misma? ¿Cómo tomar el lenguaje autopredicativo de la teoría? Son las dificultades de la primera parte. Veámoslas.

a) *La paradoja del todo y la parte*

¿Participa cada semejante de la totalidad de la Idea o bien sólo de una parte? Si la Idea una e idéntica está presente en su totalidad en lo múltiple, entonces está separada de sí misma. Y si participa sólo de una parte, las Ideas están en sí mismas divididas. Y como no parece posible admitir que la unidad de la Idea sea divisible y que, no obstante, continúe siendo una, ¿cómo concebir, entonces, la participación en las Ideas, si no puede ser participación ni en la parte ni en el todo?

Esta primera dificultad no parece realmente una objeción de peso a la teoría, sino sólo a determinada manera de entenderla. Se habla de las Ideas como si fueran cosas concretas, de las que participarían «físicamente» las cosas particulares. El ejemplo de que la cosa grande es tal por participar parcialmente de la Grandeza, con lo que al participar de una parte más pequeña que la Grandeza en sí participaría de algo pequeño, es una paradoja que sólo puede mantenerse en pie a condición de entender materialmente las Ideas. La paradoja de lo grande y la del todo y la parte volverán a aparecer en el tratamiento de la segunda hipótesis.

b) *La grandeza de lo Grande: el argumento del tercer hombre*

Si la razón del supuesto de las Ideas, se dice, es la experiencia de una similitud entre las cosas, lo que nos lleva a suponer que tiene que haber algo común a todas ellas que fundamente tal semejanza, tendremos que decir entonces que «lo Grande en sí» es también grande; pero al hacer

esta predicación estableceremos un carácter común a lo Grande en sí y a las cosas grandes, que *ex hypothesi* será otra Idea separada de lo Grande en sí; pero también esta Idea de lo Grande tendrá grandeza, y así sucesivamente. Para que haya comunidad de lo múltiple y la unidad de la Idea tendrá que haber otra Idea que relacione lo múltiple con la unidad: cada Idea sería entonces una pluralidad infinita.

Se trata del célebre argumento del *tercer hombre,* conocido como tal a partir de su formulación por parte de Aristóteles[15]. Lo que en el fondo plantea este argumento es la cuestión de la *autopredicación* de las Ideas, problema especialmente estudiado en la actualidad por los críticos anglosajones. R. E. Allen la formula así: «Los diálogos platónicos usan frecuentemente un lenguaje que sugiere que la Idea es un universal que se tiene a sí mismo como atributo, siendo así un miembro de su propia clase, y, por implicación, un miembro perfecto de esta clase. El lenguaje sugiere que la Idea *tiene* lo que es: es autorreferencial, autopredicable»[16]. Así, en el *Protágoras* (330 c/d) encontramos un conocido pasaje, que Vlastos ha llamado «the star instance of Self- Predication in Plato»[17], en el que se afirma sin ambages que la Justicia es justa y la Piedad piadosa; pero también en el *Fedón* se dice que la Belleza es bella, etc. Ahora bien, si las Ideas platónicas fuesen realmente autopredicativas, la teoría se vería abocada a un regreso *ad in-*

15. *Met.* 990 b 17, 1039 a 2, *Soph. El.* 178 b 36. Cf. Alejandro de Afrodisia, en *Arist. Met. Comm.* 79, 3 (ed. M. Hayduch).
16. Allen, R. E., «Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues», en *Studies in Plato's Metaphysics,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1965, p. 43.
17. Vlastos, G., «The third man argument in the *Parmenides*», en *Studies in Plato's Metaphysics,* p. 249.

finitum que la invalidaría de raíz. El hecho de que Platón no le diera importancia a este argumento en diálogos posteriores nos permite suponer que no lo consideraba realmente como una objeción. ¿Cómo hemos de entender entonces su lenguaje, aparentemente autopredicativo?

Desde un punto de vista lógico, la objeción que nos ocupa parece suponer que todo logos es siempre un logos según participación, ya que pensar es siempre y sólo pensar según el eidos. Pero Platón trata a las Ideas como encarnaciones perfectas de sus predicados homónimos, y en los diálogos medios parece dar por supuesto que las Ideas no pueden mezclarse, que una Idea no puede tener otro predicado que el que le pertenece esencialmente. Cuando decimos «la Justicia es justa», el «es» significa identidad y vale tanto como decir que la Justicia es idéntica a su propia esencia, que es idéntica a «lo que es ser justo». Tendríamos, entonces, dos sentidos del «es»: el relacional y el de identidad. Las cosas «grandes» no se adecuan perfectamente a la grandeza, porque pueden recibir otros predicados además de la grandeza (pueden participar incluso de la pequeñez como en el caso de Simias); por consiguiente, decir de ellas que son grandes es establecer un predicado relacional. Sólo lo Grande en sí encarna perfectamente la grandeza, se identifica con ella. El predicado «grande» es un nombre que designa primariamente una Idea: «grande» denomina *la* Grandeza. Y cuando se aplica a los particulares se hace un uso derivativo del nombre, denominándoselos según la esencia de la Idea, por su peculiar relación interna a ella. Las cosas son grandes en y por la grandeza de lo Grande. Como muestra Allen[18], los que parecen ser juicios atributivos

18. Allen. R. E., *o. c.*, p. 45.

son en realidad juicios relacionales según un uso derivativo del predicado. De lo que se sigue que no es válida la objeción de que las Ideas sean autopredicativas, porque decir «la Grandeza es grande» no es un juicio predicativo. Los predicados son nombres con un significado ambiguo según designen a las Ideas o a los particulares. Sólo las Ideas son propiamente nombrables, las cosas lo son por uso derivativo. Los que parecen juicios autopredicativos son juicios de identidad y los que parecen juicios atributivos son juicios relacionales. Así, el hecho de que el pensar según participación suponga la autoidentidad de la Idea no puede impugnarse con ningún argumento regresivo.

¿Qué valor tiene, entonces, la objeción del «tercer hombre»? Si las Ideas y los particulares no pueden compartir predicados unívocos comunes, se trata de un argumento sofístico que juega con la ambigüedad. De una Idea no se puede decir que sea grande de la misma manera que un objeto físico, ya que por definición las Ideas son incorpóreas. Si esto es así, ¿qué sentido quiso darle Platón al argumento?

c) *Las Ideas como pensamientos*

Sócrates esboza entonces la tesis de Antístenes: las Ideas no serían más que pensamientos, *noémata*. Pero todo pensamiento es siempre pensamiento de algo, y este algo tiene que existir de algún modo. Si las Ideas no son cosas, tampoco pueden ser meras representaciones subjetivas que sólo existan en la conciencia del que las piense. De lo contrario todo sería pensamiento, ya que sólo podemos hablar de las cosas por participación en las Ideas; sólo existirían las cosas como pensamientos, o, mejor, como

pensar, puesto que el pensamiento sólo existe como acto de pensar. Se cierra así el paso a toda interpretación conceptualista de las Ideas platónicas. Incluso Dios sólo puede pensar las Ideas porque ellas están ahí, como se establece en el *Timeo.* Ya en la *República* se decía con claras reminiscencias eleáticas: «El que conoce, ¿conoce algo o nada? –Algo. –¿Algo que existe o que no existe? –Algo que existe. ¿Cómo podría conocer algo que no existe?» *(Rep.,* 476 e)[19]. Esta tesis del realismo de lo inteligible es enormemente problemática en el caso de que se interprete a las Ideas como cosas concretas, pero para escapar a esta dificultad no se puede reducir la Idea a un modo mental *(modus cogitandi).* No hay pensamiento que no se refiera al ser[20]. En el *Sofista* dará Platón un paso más, incluyendo al pensamiento dentro del ser (248 e).

d) *Las Ideas como paradigmas*

Sócrates sugiere entonces la hipótesis de que las Ideas sean paradigmas o modelos, y que las cosas particulares estén hechas a imagen de ellas, que participar no es sino estar hecho a imagen del eidos. La respuesta de Parménides será la paradoja de la semejanza: estar hecho a imagen de la Idea, dirá, significa ser semejante a ella; pero si

19. Pasaje paralelo en *Theaet.* 189 a: «Quien piensa, ¿acaso no piensa en algo? –Ciertamente. –Y quien piensa en algo, ¿no piensa en algo que existe? –Estoy de acuerdo. –Entonces no piensa en nada quien piensa en algo que no existe».
20. Nótese la pervivencia de la tesis eleática de la identidad entre el ser y el pensar. Proclo expone el razonamiento de la siguiente manera: «Si los *eide* fuesen *noémata,* tendrían que tener las propiedades de los *noémata,* es decir, pensar; si las cosas terrenas participan de los *noémata* tendrán que pensar» *(o. c.,* V, 153).

decimos que una cosa particular se asemeja a la Idea, también la Idea tendrá que asemejarse a la cosa particular, y esta mutua semejanza nos forzará a admitir otra Idea que dé razón de tal semejanza, y así sucesivamente. Es la segunda versión del «tercer hombre».

Ahora bien, en esta objeción se está suponiendo que la relación entre copia y original no es más que una relación de semejanza, y que tal relación es estrictamente simétrica. Pero, como ya apuntaron Taylor y Cornford, en la relación copia/original hay algo más que semejanza: la copia está derivada del original, lo que hace precisamente que la copia sea copia y que tal relación no sea reversible[21]. El original no es a su vez copia de la copia. Sócrates había dicho más arriba (129 a) que decimos que dos cosas son semejantes cuando participan de la Semejanza en sí, de la Idea de la Semejanza. Decir que dos hombres son semejantes no significa *in recto* decir que ambos participan de una misma Idea, el Hombre; pensar platónicamente el predicado «semejante» significa referirlo al eidos de la Semejanza en sí. Podemos admitir que si decimos que tal o cual hombre es semejante al eidos del Hombre, este eidos también será semejante a dicho hombre; pero de esto no se sigue que la Idea de Hombre tenga que participar en una segunda Idea de Hombre; sólo se sigue que la Idea de Hombre es semejante al hombre particular por participar de la Semejanza.

Vlastos y Runciman, sin embargo, piensan que la noción de semejanza continúa planteando dificultades. La argumentación de Parménides contiene para ellos dos supuestos injustificados: que la F-dad es F y que algo que

21. Cf. Taylor, A. E., *Plato,* Londres, 1926, p. 358; Cornford, F. M., *o. c.*, pp. 93-94.

sea F no puede ser idéntico a la F-dad, y aquí está la falacia. Pero lo que en realidad se sigue de ello, dicen, es que la relación entre las Ideas y los particulares no puede ser la de semejanza, porque la teoría de la semejanza supone que las Ideas pueden experimentar legítimamente los mismos predicados que los particulares. «Si la blancura es blanca (lo que debe seguirse si los objetos blancos son blancos por asemejársele), entonces la blancura es un miembro de la clase de los objetos blancos»[22]. La predicación según semejanza, al reducir la Idea al estatuto lógico de un particular, sería en definitiva para ellos lógicamente defectuosa.

Ahora bien, en términos estrictos habría que decir más bien que los objetos blancos son blancos por participar en la blancura, y que participar no es formalmente idéntico a asemejarse. Por lo demás, Runciman está tratando los términos de la predicación simplemente como universales lógicos, sin tener en cuenta el estatuto ontológico de las Ideas. Hay una diferencia esencial entre las Ideas y sus manifestaciones sensibles, entre el orden de lo inteligible y las cosas concretas, hasta el punto de que sólo cabría hablar de una identidad analógica del predicado que se aplique a ambos órdenes. Pero si se entiende el predicado como un mero concepto de clase, se reduce entonces la Idea a un particular lógico y se cae en las redes del argumento del «tercer hombre». La Idea no es un particular, pero tampoco se puede decir que sea formalmente un universal: sólo lo es si la consideramos en cuanto nombre. El concepto de semejanza es desde luego un concepto difícil, delicado, tanto por suponer una idea de relación

22. Cf. Vlastos, G., *o. c.*, pp. 257 ss.; Runciman, W. G., «Plato's Parmenides», en *Studies in Plato's Metaphysics*, pp. 157-160.

como por el enorme alcance que tiene en la filosofía platónica; pero nos parece inaceptable la interpretación de Runciman: de la semejanza no se sigue la identidad formal del predicado.

e) *Incognoscibilidad de las Ideas*

Parménides pasa entonces a lo que considera la objeción más importante: la hipótesis de las Ideas como entidades en y por sí mismas conduce a la incognoscibilidad de lo que se considera como lo inteligible en cuanto tal. Es la paradoja de la separación. Si las Ideas están separadas, y no hay relación por falta de interacción (δύναμις) entre el sujeto cognoscente y las Ideas, éstas serían incognoscibles. Por lo demás, para conocer a la Idea en sí habría que tener acceso a la Ciencia o el Conocimiento en sí; pero como también esta Idea está separada, no poseemos ni participamos del Conocimiento en sí, es decir, no conocemos las Ideas. Sólo habría correlatividad de las Ideas entre sí y de las cosas particulares entre sí, pero nunca entre uno y otro orden. Parménides pone el ejemplo del amo y el esclavo: ni el uno es esclavo del Amo en sí ni el otro es amo del Esclavo en sí. Y si no podemos concebir interacción alguna entre ambos órdenes, tampoco el Dios o los dioses que participen del Conocimiento en sí conocerán nuestro mundo.

El ejemplo aducido es válido, pero de ello no se sigue que no puede haber alguna forma de relación entre un esclavo y la Esclavitud en sí, o entre nuestros actos particulares de conocimiento y la Ciencia o Conocimiento en sí. Por lo demás, como señala Vlastos, decir que el Conocimiento conoce es recaer otra vez en el lenguaje autopre-

dicativo y en la teoría de los grados de realidad[23]. Ya indicó Cornford que aquí se está confundiendo de nuevo una Idea con la ejemplificación perfecta de ella, como cuando se decía en el *Fedón* que la belleza era perfectamente bella: «There is the same confusion of the Form, Knowledge, with the perfect instance of knowing. Perfect knowledge, such as a god might possess, is a perfect instance of the activity called knowing, wich can exist only in a mind. The Form itself is not an activity existing in a mind, and cannot know anything»[24]. Del hecho de que no poseamos las Ideas, que por hipótesis son distintas de nuestro pensamiento y existen separadamente, no se sigue que no podamos conocerlas de algún modo. Y si se afirma que sólo conoce el conocimiento perfecto, habría que mostrar antes que un conocimiento imperfecto o gradualmente perfeccionable no es nunca un conocimiento de las Ideas. Por otra parte, si Dios o los dioses existen en el mismo orden de realidad que las Ideas, entonces Dios tendría que ser también una Idea, ya que se está suponiendo que las Ideas no pueden estar en interacción con ninguna otra cosa que no sea Idea.

Ahora bien, el problema de fondo que aquí se está planteando es el de la separación entre el orden inteligible y el orden sensible. Si la σκέψις ἐν τοῖς λόγοις me remite a un orden eidético que nada tiene que ver con el orden érgico de la experiencia, entonces se vuelve problemático que el logos de las Ideas pueda llegar a ser un logos de las cosas. Pero como lo que realmente importa es dar razón del mundo en que vivimos, es decir, «salvar las apariencias», la propia teoría se quedaría sin justificación

23. Cf. Vlastos, G., *o. c.*, pp. 259-260.
24. Cornford, F. M., *o. c.*, p. 98.

si no lograse fundamentar dicho orden de la experiencia. Algunos, como Natorp, han creído ver en la segunda parte una respuesta a este problema[25].

Hay un cierto paralelismo entre la teoría postulada por los «Amigos de las Ideas» en el *Sofista* y la que se critica ahora en el *Parménides*[26]. En ambos casos se pone el acento en la separación (χωρισμός), como si se tratase de dos mundos enteramente distintos: el de las Ideas, siempre idénticas e inmutables, y el de la multiplicidad cambiante de los sentidos. Es la oposición entre el ser y el devenir, lo inteligible y lo sensible. Inmutable y absoluto, lo que siempre es parece ajeno a toda forma de relación que implique una acción y una pasión, por tanto, a la experiencia misma. Pero, se objeta, si lo realmente real excluyese en verdad toda relación de acción y pasión, excluiría también de la realidad a la inteligencia misma. Y si esto fuera así, la Idea una e inmutable sería inaccesible al conocimiento, ya que el conocer implica una modificación, un movimiento. El Extranjero de Elea, frente a los que afirman la realidad absoluta de lo inteligible y lo separan enteramente del devenir, dirá entonces con vehemencia: «¡Pues qué, por Zeus! ¿Nos dejaremos persuadir tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma y el pensamiento están excluidos del ser total (τὸ παντελῶς ὄν), el cual no es ni viviente ni pensante, sino que, solemne y sagrado, permanece allí sin moverse» (*Soph.*, 248 e-249 a).

Al hacer un balance de las dificultades expuestas vemos que no pueden tomarse realmente como objeciones de fondo a la teoría, sino a determinada manera de expre-

25. Natorp, P., *Platons Ideenlehre*, Leipzig, 1921, pp. 441 ss.
26. Cornford, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, trad. esp., Paidós, Barcelona, 1982, pp. 209 ss.

sarla[27]. «Participación» y «separación» son metáforas que se prestan a toda suerte de equívocos cuando se consideran las Ideas como cosas, pero esta consideración no es una exigencia de la teoría. Ha habido, sin embargo, grandes investigadores que pensaron lo contrario, y nada menos que Nietzsche escribió: «Ende Plato: Skeptizismus im *Parmenides*. Widerlegung der Ideenlehre»[28]. ¿Cómo un hombre tan penetrante como Nietzsche pudo ver en esto una «refutación» (Widerlegung) de su propia doctrina por parte de Platón? ¿Habla aquí bajo el peso de la autoridad de Überweg y de Schaarschmidt, a pesar de criticarlos, o bien el criterio de su apreciación es puramente «estético»? Porque parece claro que lo refutado no es en realidad sino un determinado lenguaje de la teoría y que el procedimiento de refutación es en buena medida falaz. Pero si la autocrítica no es más que aparente, se plantea entonces un problema histórico: ¿a quiénes se dirige esta crítica? ¿Por qué y para qué la escribió Platón? Desde la época de Apelt y Grote los más prestigiosos filólogos se han esforzado por responder a estas preguntas.

Por lo demás, el propio Parménides del diálogo da por sentado a continuación que la teoría de las Ideas es básicamente verdadera: las Ideas son los supuestos necesarios del pensamiento y sin ellas no es posible ni siquiera hablar con sentido acerca de las cosas. En efecto, si no pudiésemos pensar según el eidos, si se redujese el ser a los datos sensibles, múltiples y cambiantes, el conocimiento sería imposible. Como se dirá en otro lugar, si no hubiera

27. Es la interpretación de Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1952, pp. 87-89.
28. Nietzsche, F., *WerFe*, Leipzig, 1903, X, p. 99, y más adelante: «Merkwürdig Plato: Enthusiast der Dialektik, d.h. jener Besonnenheit», *Ibid.*, p. 132.

nada estable y permanente en el devenir, no habría más conocimiento que las sensaciones, pero entonces todo sería multiplicidad y diferencia apariencial: no se podría hablar de «algo», de una cosa, ya que no podría hablarse de identidad *(Theaet.*, 182 d-183 c). Pretender explicar lo sensible por lo sensible, el devenir por el devenir, es un empeño condenado al fracaso. El fundamento explicativo de devenir sólo puede encontrarse en el logos. Si se nos privase del logos ya nada se podría decir o enunciar con sentido y validez *(Soph.*, 260 a). Es más: ya nada podría *ser*, pues hablamos del ser de algo en tanto que lo enunciamos según el logos.

II. La segunda parte: El problema del Uno

La dialéctica de la participación plantea un doble problema. Por un lado se presenta la cuestión de cómo hay que entender la participación de los múltiples individuos en una misma Idea sin que destruya su unidad y, a su vez, cómo hay que concebir la separación a fin de que la mismidad de la Idea no imposibilite su cognoscibilidad. Es la problemática de la primera parte del *Parménides*. Pero, por otro lado, si consideramos la Idea en y por sí misma, se presenta un problema de mucha más envergadura: ¿cómo una misma Idea puede participar de su propia unidad y ser a la vez idéntica a sí misma? Porque si una Idea es idéntica a sí misma, es una; pero entonces es distinta. ¿Qué significa esto? La Semejanza, por ejemplo, es lo que es ser semejante; la Igualdad, lo que es ser igual. Cada una de estas Ideas es lo que es: es idéntica a su propia esencia. Pero puesto que decimos que cada una de ellas es una, esto supone que cada una está participando a

su vez en otra Idea, en la Unidad en y por sí. Si esto es así, la Unidad no sólo está con respecto a las otras Ideas (a los «Otros» de que se habla en el diálogo) en una relación de participación, sino que se nos presenta primariamente como la condición del logos de toda Idea. La Unidad es, pues, una exigencia de la teoría.

La unidad es, en efecto, el supuesto primario del conocimiento. Todo logos tiene siempre como supuesto básico la unidad inteligible de aquello a que se refiere. Sólo teniendo ante la vista algo «uno» se puede hablar con sentido, establecer determinaciones sobre ello. De no ser así, no se estaría hablando de una cosa, sino de varias. E incluso en este último caso sólo podré hablar de múltiples cosas si doy por supuesta la «unidad» de cada una de ellas, como se pondrá de manifiesto aquí en la séptima hipótesis. Pero, además, la unidad es una exigencia de la inteligibilidad de lo afirmado. Son los dos aspectos en que se me impone la unidad en el orden del conocimiento: tomado relacionalmente, el logos exige la unidad de aquello a que se refiere; pero considerado en sí mismo, lo afirmado en el logos supone también su unidad inteligible a fin de que pueda ser significativo. Así, cuando decimos «la Justicia es lo que es ser justo», estamos suponiendo la unidad de aquello a que nos referimos, la Idea de Justicia, pero también la unidad de lo que le atribuimos en esa afirmación de identidad esencial. La mismidad de la Idea exige, pues, su propia unidad κατὰ λόγον. Por dondequiera que se mire la unidad se nos presenta como el elemento en que se mueve el pensar mismo.

Pero la unidad no es sólo un supuesto gnoseológico, sino que es para Platón el fundamento de la realidad de las Ideas. Porque la unidad en cuanto término referencial último del logos no es sólo la unidad de la Idea, «lo uno»

de un eidos, sino «el Uno» mismo (αὐτὸ τὸ ἕν). La unidad de la Idea nos conduce a tener que pensarla dialécticamente como la presencia en ella de «el Uno» mismo. El Uno es, entonces, algo más que un supuesto gnoseológico: es el elemento en el que se constituye la Idea. Si consideramos «lo justo» en y por sí mismo, la unidad sería el elemento básico de la realidad inteligible de la Justicia, aquello que la constituye como tal. La unidad del Uno sería entonces el momento fundamental de toda Idea, un eidos transeidético común a todas las esencias inteligibles, de tal manera que cada una de las Ideas sería una suerte de concreción de la Unidad en y por sí. Pero, decíamos, entender la Idea según la unidad plantea dialécticamente el problema de su propia identidad. ¿Cómo tendremos que concebir, entonces, la unidad del Uno a fin de que sea comunicable, participable, ya que decimos que es una exigencia de la concepción de toda Idea?

Éste es el trasfondo en el que se mueve la reflexión sobre el Uno en la segunda parte del *Parménides*. Pero se trata de una reflexión muy peculiar porque por una parte tiene el aire de una polémica contra todo intento de reducir las Ideas al Uno, lo múltiple a la unidad. Si tuviéramos más datos sobre las controversias de su época probablemente se alumbrarían no pocos aspectos oscuros del diálogo[29]. Por otra parte, no se sabe en definitiva cuál es la tesis que mantiene nuestro filósofo. A diferencia de los diálogos anteriores, no se trata ya de reconstruir el orden

29. Sobre la polémica con los megáricos, véase Cornford, F. M., *o. c.*, pp. 100, 106; sobre el eleatismo de la época, véase Zafiropoulo, J., *L'Ecole éléate*, París, 1950; Loenen, J. H., *Parmenides, Melissus, Georgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Nueva York, 1959. Sobre las llamadas «doctrinas no escritas» de Platón: Findlay, J. N., *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Londres, 1974.

esencial del mundo de tal manera que el logos llegue a reconocerse a sí mismo en tal ordenación; se trata ahora de una aporética sobre el Uno planteada según las condiciones y exigencias últimas del pensamiento discursivo. En su estructura formal se nos presenta como un «ejercicio» dialéctico, como un «juego», en el que se examinan en sus diversas modalidades dos hipótesis generales: si el Uno es y si el Uno no es (137 b). Pero tal examen se queda aparentemente en la mera exposición de las contradicciones que se siguen de cada una de las hipótesis, es decir, se queda en mera aporética. Hay aquí un remedo de la dialéctica de Zenón, gran maestro de los discursos dobles, pero hay también auténtica dialéctica platónica[30] encubierta tras el juego de las paradojas. Por sus contradicciones y ambigüedades, el Uno se vuelve impensable. Y, sin embargo, el Uno es la condición del logos de toda Idea: «si el Uno no es, nada es» (166 c); si no admitimos la realidad del Uno, no podremos concebir ninguna entidad. Tal es la embarazosa situación en que nos deja el diálogo.

Veamos en líneas generales estas dos grandes hipótesis a través de las hipótesis subordinadas que se examinan.

Hay, por de pronto, una ambigüedad en el enunciado «si el Uno es». Cornford lo traduce «If there is a One» a fin de mantener la vaguedad de su formulación. En efecto, tal suposición puede considerarse de dos maneras: como una afirmación sobre la unidad del Uno, o bien sobre su ser. Entendida como «si el Uno es uno» *–primera hipótesis–*, habrá que tomar el Uno en y por sí mismo, en su pura unidad, en radical oposición a toda pluralidad. Y si

30. Contra la opinión de J. A. Nuño Montes, *La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación con la teoría de las formas,* Caracas, 1962, para quien *sólo* hay aquí dialéctica de corte zenónico. Véase Liebrucks, B., *Platons Entwicklung zur Dialektik,* Frankfurt/M., 1949, pp. 169-255.

el Uno es meramente uno, tendremos que decir entonces que es enteramente simple, que carece de partes y no es un todo. Y en tanto que unidad indivisible será ajeno a toda especie de movimiento. Pero tampoco estará en reposo, porque eso sería suponer su permanencia en «lo mismo». No será idéntico ni diferente, semejante ni desemejante, igual ni desigual, respecto de sí mismo y de cuanto sea otro que el Uno. Ajeno al antes y al después, estará allende el tiempo y no participará en el Ser bajo ninguna modalidad. Y si el tomar el Uno en y por sí mismo, en su pura unidad, nos lleva a tener que suponerlo allende el ser mismo, si el Uno está separado de todo cuanto es, entonces será algo incognoscible, ajeno al pensamiento discursivo, por lo que nada se podrá decir acerca de él.

Ahora bien, ¿de qué «Uno» se está hablando en esta primera hipótesis y, en general, en toda la segunda parte? Dejando de lado la interpretación neoplatónica, ¿se trata del Uno en sentido parmenídeo o bien del Uno como Idea? No hay una respuesta firme a estas preguntas, porque el vocablo «Uno» ni siquiera tiene un sentido unívoco en cada una de las hipótesis[31]. Y aun en el supuesto de que esta primera hipótesis fuese una crítica del Uno eleático, la cuestión del Uno parece plantearse aquí desde un nivel previo, en el sentido de que el monismo parmenídeo estaría suponiendo que el Uno es uno, la unidad del Uno[32].

Pero tomado en sentido existencial, el enunciado «si el Uno es» implicaría una afirmación sobre la entidad del

31. Seguimos aquí la sugerencia de Cornford, a pesar de las objeciones de Ryle y Runciman.
32. Es lo que sugiere Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, Londres, 1963, II, p. 337.

«Uno que es» o un «Ser que es uno». Es la *segunda hipótesis.* Pero si entendemos el Uno como «el Uno que es» (τὸ ἕν ὄν) caeremos en una dualidad irreductible de términos, el Uno y el Ser, dualidad que según la dialéctica de la participación se desdoblará indefectiblemente hasta el infinito. El Uno, así entendido, sería un compuesto de partes, la unidad y la entidad, cada una de las cuales nos remitiría dialécticamente a una nueva dualidad y así sucesivamente. Todo lo que es tendrá que ser uno, y todo lo que sea uno tendrá que ser. La Unidad, que parecía la más simple de las Ideas, no sólo no es una, sino que contiene virtualmente una pluralidad infinita. Y con la dualidad del Uno y el Ser, y un tercer término, lo Otro, que configura la relación dialéctica entre ambos, se dan las condiciones para la generación de todos los números y con ello la pluralidad infinita del Ser. El Uno, entonces, tendrá partes y será un todo, estará en movimiento y en reposo, tendrá identidad y diferencia, semejanza y desemejanza, contacto y no contacto, igualdad y desigualdad consigo mismo y con los Otros. Y en cuanto que es, participará en el ser y en el devenir según todas las modalidades del tiempo, y en cuanto participable podrá haber un logos del Uno, será cognoscible. Así, pues, si el Uno es, es múltiple, tanto respecto de cuanto participe de él como respecto de sí mismo. El Uno, que tomado en su pura unidad se nos mostró en la primera hipótesis como enteramente al margen del ser y de toda participación, y con ello como impensable, ahora se nos muestra que si el Uno ha de existir carecerá entonces de unidad; se hace pensable, pero a costa de perder su propia condición.

Esta argumentación la volveremos a encontrar en el *Sofista* cuando se examine la tesis eleática del «Todo es uno» (244 b-245 e). Nada es un todo si no tiene partes,

con lo cual si se dice que el Ser es un todo, entonces no es uno, ya que la unidad no tiene partes. La tesis de la unidad del Ser se vuelve entonces inviable, pues cae en su desarrollo en el dualismo irreductible del Ser y el Uno. Y si se pensase que la distinción entre ambos no es más que una distinción nominal respecto de una misma cosa, entonces se tendrían que admitir dos entidades, puesto que el nombre es siempre algo distinto de lo nombrado. Y si no se distinguiese entre nombre y cosa, el nombre quedaría desnaturalizado, ya que sería entonces un nombre de nada. Si, por el contrario, la cosa se redujese al nombre, el nombre mantendría su condición, pero ya no sería más que nombre de un nombre: el vocablo «uno» no sería más que el nombre de una unidad nominal. El dualismo del Ser y el Uno sería, pues, un escollo insalvable para el monismo parmenídeo.

Tampoco en la segunda hipótesis el vocablo «Uno» tiene un sentido unívoco. En ocasiones hay que entenderlo no como el Uno en sí, sino como «lo que es uno», como la unidad propia de las entidades que son «unas»[33]. Tal es el caso de los análisis de la existencia y del devenir en el tiempo, así como del estudio de la continuidad y la discontinuidad. Esto hay que tenerlo presente en los desarrollos de la *tercera hipótesis*, que no es más que una variante de la anterior[34]. Porque cuando se dice «si el Uno es y no es» se está haciendo una suposición sobre el Uno res-

33. Cf. Cornford, F. M., *o. c.*, p. 194; Crombie, I. M., *o. c.*, p. 340.
34. Cornford la llama Hilétesis IIA. Ahora bien, aunque sea un desarrollo de la anterior, tiene, sin embargo, cierta independencia, y parece útil presentarla en forma autónoma (no por razones «profundas», como las que adujeron Porfirio, Jámblico, Siriano, Proclo y Damascio, sino porque el problema general que se plantea en la *tercera hipótesis* es distinto del de la segunda). Koumakis afirma también que son *nueve* las hipótesis, aunque Cornford crea que se rompe la simetría (c. c., p. 15).

pecto de lo que es uno, que en el cambio, en el llegar a ser, es y no es; se habla, pues, del Uno en el sentido de «lo uno». Y se va a mostrar que la transición de un estado a otro sólo puede cumplirse en el *instante* (ἐξαίφνης), es decir, fuera del tiempo; en este intervalo indivisible la unidad reúne en sí todas las afirmaciones y negaciones. Esto significa afirmar implícitamente la tesis de la discontinuidad del tiempo como condición del movimiento, a la vez que plantear la paradoja del movimiento desde esa inmovilización del llegar a ser que es el «ahora»[35]. Así, pues, la representación de la unidad según el espacio y el tiempo, según el movimiento, nos la muestra como una y múltiple, finita e infinita, continua y discontinua, ya que sólo es posible concebir la realidad del movimiento bajo estas condiciones contradictias.

El Uno, decíamos, es el supuesto básico de la concepción de cualquier realidad. Pues bien, «si el Uno es, ¿qué consecuencias se siguen para los Otros?». Es la *cuarta hipótesis,* en la que se toma el «Uno» en el sentido existencial de la segunda, es decir, como una unidad participable. Ahora bien, ¿qué hay que entender aquí por «los Otros» (τὰ ἄλλα)? Burnet y Diès insisten en que la discusión de la segunda parte recae sólo sobre Ideas, y, por tanto, que los Otros son aquí las Ideas «otras» que el Uno[36]. Pero, como bien dice Cornford, si el Uno y los Otros fuesen sólo Ideas a lo largo de todo el diálogo, entonces habría que entender que las Ideas tienen figura, están situadas en el espacio, pueden estar en movimiento,

35. Cf. *Parm.* 152 b/d. Cómo no evocar aquí los célebres argumentos de Zenón sobre el movimiento, que pretendían mostrar que el pluralismo implica inmovilismo. Véase Cornford, F. M., *Plato and Parm.,* p. 201.
36. Burnet, J., *Greek Philosophy,* Londres, 1914, I, p. 262; Diès, A., «Notice» a su trad. del *Parm.,* p. 35.

en contacto unas con otras, ser más viejas y más jóvenes entre sí al estar en el tiempo, y ser objeto de percepción[37]. Pero esto estaría en contradicción con la formulación clásica de la teoría, que afirma que las Ideas son esencias incorpóreas. Parece más razonable pensar que así como cuando se habla del nacer y perecer del Uno no se está hablando del Uno en sí, de la Idea del Uno, sino de lo que es uno, así también cuando se habla de los «Otros» se está incluyendo en ellos cuanto está sujeto al cambio. Ni el Uno en sí ni las otras Ideas están en movimiento, sino las cosas en tanto que pensadas como realizaciones de las Ideas, y en tanto que partícipes a su vez del Movimiento en sí, como se dirá después en el *Sofista*. En el extremo opuesto a John Burnet tenemos la interpretación de Natorp, para quien los «Otros» serían los objetos de la experiencia o, mejor, la materia del conocimiento[38]; ésta sería aquí «lo ilimitado» (ἀπειρία) que participa de la limitación en y por la conformación de la Idea (158 d/e). La interpretación es sugestiva y muy a tener en cuenta, pero tiene el inconveniente de ser una proyección de los principios del idealismo trascendental kantiano. Sin comprometernos en tales supuestos teóricos, creemos que hay que admitir que cuando se habla de los «Otros» se está

37. Cornford, F. M., *o. c.*, pp. 193-194.

38. Natorp, P., *o. c.*, pp. 256 ss. Según su interpretación, la teoría presentada en el *Parménides* y elaborada en el *Sofista* significa: existen las Ideas, la materia y las cosas sensibles (compuestas de materia e Idea). Pero la Idea aislada no es cognoscible por el pensamiento discursivo *(dianoia)*, sino sólo por intuición *(noûs)* y su conocimiento no pasa de un juicio tautológico. Tampoco es posible conocer la materia en sí: al ser susceptible de predicados opuestos sólo se la podría conocer mediante juicios contradictorios. Queda, pues, como único objeto de un fecundo conocimiento el mundo empírico, esto es, la materia conformada eidéticamente, los Otros del diálogo.

hablando de las cosas, pero de las cosas en tanto que concebidas, y según sus condiciones de inteligibilidad.

Pero, por otra parte, el significado de «Otros» puede variar según el uso que se haga del vocablo «Uno»: tomado como unidad, como lo que es el Uno, los Otros serían las cosas que no son la unidad; pero si se entiende el Uno como lo que es uno, los Otros serían las cosas o entidades que no son «unas»[39]. Ambos vocablos son utilizados aquí con esa duplicidad de significados, con lo que la participación de los Otros en el Uno se hace un tanto paradójica. Participan, porque al ser distintos del Uno tendrán que tener partes, y habrá que concebir tales partes como partes *unas* de *un* todo; en este sentido los Otros son unidades y como tales finitos, limitados: cada parte suya estará limitada tanto por las otras partes como por el todo. Pero, por hipótesis, los Otros no son unidades, por lo que carecen de límites. El Uno es así el principio de concreción y límite, lo determinante en cuanto tal. Por su propia condición los Otros son ilimitados, cosas informes e indeterminadas, que adquieren limitación al participar de la unidad (158 d). Cabe recordar a este respecto un pasaje paralelo del *Filebo* en el que, después de haber mostrado la identidad dialéctica de lo uno y lo múltiple manifiesta en el discurso (15 d), se hace del límite y de lo ilimitado los componentes naturales del Ser (16 c), de la conjunción de los cuales surge toda realidad existente (27 b). Pues bien, al ser limitadas e ilimitadas, las entidades otras que el Uno constituyen el campo de la relatividad en el que es posible establecer los más diversos predicados opuestos: serán semejantes y desemejantes, idénticas y diferentes, inmóviles y en constante movilidad.

39. Seguimos aquí la distinción de Crombie, *o. c.*, p. 341.

Pero si en esta especulación sobre los Otros entendemos el Uno como pura unidad, como unidad absoluta *-quinta hipótesis-*, se abrirá entonces un abismo insalvable entre el Uno y los Otros, por lo que tendrán que negarse todas las determinaciones anteriores. Al tomarse el Uno como enteramente ajeno a cuanto no sea su propia unidad, no habrá manera de establecer predicado alguno sobre los Otros. No se podrá decir que sean ni idénticos, ni diferentes, ni móviles, ni inmóviles, ni más grandes, ni más pequeños, ni iguales; ni tan siquiera tendrían número, ya que al no tener parte en la unidad carecen de un principio de numeración. En la hipótesis anterior nos encontrábamos con la paradójica situación de que las entidades que no eran de suyo unidades participaban, no obstante, de la unidad, sobre la base de que si son entidades múltiples cada una de ellas tenía que ser «una». Ahora, por el contrario, si se supone que el Uno es uno, esas supuestas cosas otras que el Uno no pueden de ninguna manera llegar a tener parte en su unidad, por lo que los Otros ni tan siquiera serán pensables como tales «otros». En definitiva, si la suposición del Uno en y por sí nos remite a una unidad que excluye toda participación posible, ningún predicado podrá ser atribuido a los Otros, ya que toda determinación se funda en la unidad.

Las cuatro últimas hipótesis son negativas y parten de la suposición «si el Uno no es». La tradición eleática había mantenido que nada se puede decir de lo que no es, y sobre este dogma los sofistas habían basado su crítica del logos atributivo. Pero Platón va a mostrar ahora que los enunciados negativos son ambiguos, porque el «no ser» puede entenderse como el no ser de algo o bien como el no ser de nada. La primera posibilidad es la que se consi-

dera en la *sexta hipótesis*. Las atribuciones negativas no son, en efecto, meras negaciones, sino que enuncian algo distinto en cada caso: aquello de lo que decimos que «no es» lo distinguimos con claridad de todo otro sujeto posible. Así, cuando suponemos que el Uno no es, entendemos lo que decimos, pues ese «Uno» que pensamos como no existente se nos presenta como algo preciso y diferente de los «Otros». Aunque suponemos que no existe, lo hacemos *sujeto* de atribuciones positivas: cognoscibilidad, distinción respecto de los Otros, atribuciones determinantes («ése», «éste»). Aunque por hipótesis carezca de realidad, en la medida en que puede pensarse como sujeto del no ser hay que admitir que tiene de algún modo un ser κατὰ λόγον, que es *algo*. Y de esta realidad modal suya podemos deducir múltiples determinaciones con respecto a los otros objetos de pensamiento, a los Otros. Diremos que tiene semejanza y desemejanza, igualdad y desigualdad con respecto a sí mismo y a los Otros. Y al hacer esto no sólo estableceremos participaciones, sino que estaremos pensando el Uno que no es según «lo otro»: es en la alteridad (ἑτεριότης) donde se encuentra el fundamento de las relaciones que posibilitan el discurso de la diferencia. Así, el Uno que no es será tan cognoscible y discernible como el Uno que es, «porque no conocemos menos aquello que decimos que 'no es' y que es diferente (διάφορον) de los Otros» (160 c/d). Más aún: este Uno podrá a la vez ser y no ser. Porque cuando decimos que no es, tendrá que *ser* lo que «no es» y *no ser* lo que «es», de la misma manera que para que algo sea propiamente tendrá que *ser* lo que «es» y *no ser* lo que «no es». Sólo por participación en el ser de lo que no es y en el no ser de lo que es tiene sentido hablar del no ser de algo. Por tanto, «puesto que lo que es participa del no ser y lo

que no es del ser, es necesario que el Uno, ya que no es, participe del ser para no ser» (162 b).

La tesis de que el «no ser» no es mera supresión del ser, sino «lo otro», que hay un *eidos* del no ser que permite pensarlo en su verdad, va a tener un brillante desarrollo en el *Sofista* (258 d), donde se sacarán todas las consecuencias de este sentido relacional del ser. Todo logos contiene siempre un momento de alteridad, por lo que hay una verdad de la negación tanto como de la afirmación, es decir, un ser del no ser. Tal tesis, que se convertiría en una pieza clave del platonismo a partir de ese célebre diálogo, está, como vemos, ya formulada en el *Parménides,* aunque su importancia y significación queda aquí encubierta por el entramado de las paradojas.

La otra posibilidad de entender la negación es estudiada en la *séptima hipótesis.* En la anterior considerábamos el caso de algo que no existe, pero que de algún modo es en tanto que sujeto[40] de un juicio verdadero. Ahora, en cambio, al suponerse el puro y simple no ser del Uno, se destruye su propia identidad, con lo que nos quedamos sin punto de referencia para poder pensar la propia hipótesis. Estamos, en este caso, en los terrenos del Parménides histórico, quien al no distinguir los dos sentidos del «no ser» había reducido la negación a la total ausencia de ser, a la nada. Y la nada, claro está, es impensable. Esta hipótesis es la contrapartida de la primera, en la que se nos mostró el Uno como enteramente ajeno a cuanto no fuese su propia unidad, por tanto, como totalmente ajeno al pensamiento, que se mueve siempre en la dimensión del ser. Suponer ahora que el Uno no es significa suponer que el Uno no es en absoluto uno, que no hay tal unidad del

40. Platón emplea el verbo ὑποκεῖσθαι, 161 a

Uno; no podremos establecer entonces ninguna determinación de este Uno que no es tal, ni respecto de sí mismo, porque carece de mismidad, ni respecto de los Otros, porque suponerlo diferente sería convertirlo en algo. De la pura oquedad de su no ser no se puede pensar ni decir nada en absoluto. En un conocido pasaje del *Sofista* (237 c) se dirá que es imposible predicar de «algo» el absoluto no ser (τὸ μηδαμῶς ὄν), porque tal «no ser» es una locución que, aunque sea articulable, en realidad no expresa nada, carece enteramente de sentido, es ἄλογον. Por tanto, la negación pura y simple no exige un término de referencia, un sujeto, ya que tomada en sí misma (τὸ μὴ ὄν αὐτό καθ' αὑτό, 238 c) no es en rigor un predicado: es un mero *flatus vocis,* la máscara gramatical de un sinsentido.

Las dos últimas hipótesis se refieren a las consecuencias para los Otros del hecho de suponer la negación del Uno. Lo que nos preguntamos entonces es si «los Otros que el Uno» pueden tener alguna modalidad de ser, aunque por hipótesis no exista un Uno. Ahora bien, el sentido mismo de la suposición dependerá del uso que hagamos del vocablo «Uno». Si su negación significa suponer que no existe nada que sea uno, como en el caso de la *octava hipótesis,* el problema será: ¿qué hemos de decir de los Otros, dado que ninguno de ellos podrá ser llamado «uno»? El problema se agudiza si tenemos en cuenta que ya no podremos entender a los Otros por su alteridad respecto del Uno, puesto que estamos suponiendo que no hay nada que sea «uno». Sólo podremos hablar de la alteridad de los Otros entre sí; pero como esta alteridad no podrá ser de «un» otro a «un» otro, los Otros se nos mostrarán como «multitudes» (πλήθη) indefinidas y la alteridad sólo podrá darse entre esas «masas» (ὄγκοι) informes e ilimitadas en que parecen consistir. En la cuarta

hipótesis se decía que los Otros eran de suyo ilimitados y que llegaban a ser cosas unas y limitadas (πεπερασμένοι) al quedar afectados por la unidad. El Uno era, así, a la vez que principio de limitación, lo que hacía posible concebir a los Otros como cosas determinadas. Pero ahora, ante la ausencia de ese principio de los principios que es el Uno, no habrá manera de hablar con verdad acerca de ellos. Parecerán «unos» a la imaginación y a la opinión, única vía que nos queda, pero no serán más que simulacros de unidades y de todo aquello de que la unidad es condición: parecerá que tienen número, identidad, contacto, locación, semejanza, desemejanza, igualdad, desigualdad, pero no serán más que pura multiplicidad indiferenciada, cúmulos de masas siempre fraccionables. Incluso su alteridad no será más que aparente, ya que ella supone cosas distintas, unas y limitadas; en cuanto intentemos pensarla propiamente se desvanecerán sus términos en pluralidades indefinidamente divisibles, y nunca podremos encontrar en esas masas informes y caóticas una parte última, un elemento indivisible que sea su principio.

Esta hipótesis describe el fenómeno de la «ilimitación» tal como se nos presenta al intentar concebir la realidad haciendo abstracción de la unidad o límite. A lo dicho en las hipótesis cuarta y quinta se añade ahora una descripción positiva de la ilimitación: aunque supongamos que no existe nada que sea «uno», nos queda una pluralidad indiferenciada como algo existente en la apariencia[41].

41. Natorp, que entendió el ὄγκος de este pasaje como la diversidad que no posee más unidad que la que pone el pensamiento, estableció un paralelismo con la χώρα del Timeo. Cornford vio también analogía con la descripción del «espacio» en dicho diálogo (52 d) antes de que Demiurgo introduzca la limitación.

Hay, pues, aquí una crítica del Parménides histórico, así como del atomismo, del pitagorismo y de Zenón[42].

Pero cabe también hacernos cuestión de los Otros suponiendo la total ausencia de la unidad. Es la *novena hipótesis*. La pregunta será ahora: ¿qué diremos de los Otros que el Uno si por hipótesis no existe en absoluto la unidad? En el caso anterior, al suponer que no hay nada que sea «uno», que el Uno no es uno, hemos terminado en la ilimitación como residuo apariencial: aparentemente hay algo, pero puramente indeterminado. Pero ahora lo que se supone es de tal alcance que implica la destrucción del orden de lo real: si el Uno no es en absoluto, nada puede ser ente, porque negar radicalmente la unidad significa negar toda entidad posible. En la hipótesis anterior se suponía que los Otros no eran «unos», aunque se concedía la posibilidad de que parecieran serlo; pero ahora ni tan siquiera en *apariencia* podrán tener determinación alguna. Si no se puede hablar ya de un orden del ser en el que los Otros estuviesen incursos de cualquier modo que sea, hasta la propia multiplicidad apariencial les estará negada. ¿Qué sentido tiene entonces seguir hablando de los «Otros», ya que ni por la vía de la apariencia se podrá hablar de alteridad? Si el Uno no es en absoluto, los Otros ni son otros ni parecen serlo. Para tener apariencia de múltiples tendrían que parecer «unos», pero esto sería participar de algún modo en la unidad, que por hipótesis no «es» en absoluto. En definitiva: si el Uno no es, los Otros no serán nada.

El diálogo termina bruscamente con una aparente conclusión general de todas las hipótesis. Conclusión forzada, artificiosa, que encubre una vez más el propio pensa-

42. Cornford, F. M., *o. c.*, pp. 240-41.

miento de Platón. Taylor anotó hace ya tiempo: «It seems clear to me that by this enigmatic conclusion Plato is telling us as plainly as he can that the whole series of 'antinomias' is a *parody* of a logic is not his own»[43].

Las hipótesis contienen ciertamente muchas falacias[44]. Buena parte de ellas se siguen del uso indiscriminado del vocablo «es», de las confusiones entre identidad y atribución, entre los usos existencial y copulativo. En este sentido el *Parménides* es el desarrollo destructivo de estas confusiones. Hay un pasaje en el *Sofista* que bien se podría entender como referido a esa atomización eidética que se practica en buena parte de nuestro diálogo y que termina así: «Aislar cada cosa de todas las demás significa la más completa destrucción de todos logos, porque sólo por la complexión de las Ideas entre sí puede darse un logos» (*Soph.* 259 e). Hace falta un replanteamiento de los problemas de la segunda parte desde una concepción directamente relacional del orden del ser.

Pero el diálogo no es *sólo* una «parodia» de la dialéctica de Zenón. En el entramado de este «ejercicio», de este «jugar» a las paradojas mediante la reducción al absurdo de las grandes tesis sobre la unidad, se puede encontrar una aporética auténticamente platónica. No estamos de acuerdo con el profesor Robinson en que ni tan siquiera indirectamente haya aquí atisbos de la doctrina platónica del Uno[45]. Si sólo fuese una gimnástica mental *ad usum scholarum,* el diálogo tendría una importancia muy secundaria.

43. *The Parm. of Plato transl.*, Intr., p. 111.
44. Parece imposible que Platón no las haya advertido, por lo que hay que suponer que son deliberadas; pero entonces, ¿cómo entenderlas?
45. *Plato's Earlier Dialectic,* pp. 239-264; dadas las limitaciones de este prólogo, no podemos discutir en detalle la interpretación de Richard Robinson.

Entre las muchas enseñanzas que podemos sacar del *Parménides* está la de cuál es la vía impracticable para plantear el problema, esto es, que si ponemos como sujeto de la predicación ese supuesto primordial del pensamiento que es la unidad, caemos en contradicciones insalvables, que el sujeto a determinar es más bien el «otro», los «Otros», que el Uno tomado en y por sí mismo es una noción límite inanalizable, que la unidad sólo puede ser considerada desde el punto de vista de las entidades en que se realiza. Y, sin embargo, el Uno mismo es una exigencia absoluta de la teoría. Cuando en el *Sofista* se vuelva a los planteamientos de la segunda hipótesis, la conclusión que parece seguirse es que la Unidad, el Ser y el Todo son nociones últimas, irreductibles, pero que se exigen dialécticamente entre sí: «Ni el Ser (οὐσία) ni el Devenir (γένεσις) pueden afirmarse como reales si no suponemos en la realidad el Uno y el Todo» *(Soph.* 245 d).

Pero no se trata de que haya que hacer caso omiso de la «conclusión» y volver sobre las hipótesis buscando la que pueda expresar mejor el pensamiento de Platón. Ya nos advirtió Diès:

> Chercher à faire un choix entre les hipothèses, vouloir trouver, par exemple, dans la troisième position de l'Un et dans la notion de l'Instantané, la synthèse où l'Un et le múltiple se concilient, ou bien construire, au gré de ses propres orientations métaphysiques, d'autres combinaisons entre les pièces diverses de cette argumentation dialectique est aller contre ses intentions déclarées[46].

El diálogo no es la exposición de una doctrina, sino una aporética de la Unidad. Muchos de los problemas

46. *Platon, Parménide,* Notice, p. 45.

que aquí se plantean se van a aclarar en los diálogos posteriores, en el *Teeteto,* el *Sofista,* el *Político* y el *Fileno.*

Hay en el *Parménides* un estrecho paralelismo entre las Ideas de la primera parte, consideradas indispensables para el pensamiento a pesar de los problemas que presentan, y este Uno de la segunda parte, cuya afirmación nos conduce a un mar de problemas y cuya negación significa la total aniquilación del pensamiento. Esta segunda parte, al incardinar la discusión en esa oposición radical de lo uno y lo múltiple en que se mueve el pensamiento, es entonces una respuesta al joven Sócrates, que pedía que se le mostrase el entramado de las oposiciones en el propio orden inteligible.

El diálogo es, pues, un desafío, una invitación a los lectores sutiles y dialécticos a que logren separar la paja del grano, las falacias de los verdaderos problemas, la lógica zenónica de la auténtica dialéctica de la unidad. Pero esta dialéctica oculta del *Parménides* no es sólo una lógica trascendental de la unidad como condición del conocimiento, sino también un logos del Uno como condición ontológica de toda Idea. Las Ideas son las auténticas entidades de las cosas, principios de su realidad y de su conocimiento, y la unidad, el Uno, el elemento fundamental de toda realidad.

GUILLERMO R. DE ECHANDÍA

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

Ha servido de base a la presente traducción la edición de Claudio Moreschini (1966), que mejora la de John Burnet (1901) y nos proporciona un aparato crítico muy completo que incluye las principales conjeturas que se han hecho sobre el texto.

El uso de las mayúsculas en términos como Uno, Semejanza, Igualdad, etc., no tiene ningún sentido místico; el traductor cree que así se hace más fácil la lectura del texto al poner sobre aviso al lector de que se está hablando de «Ideas».

El «eidos» platónico lo hemos traducido por «Idea», prefiriéndolo a «Forma», de uso corriente en las traducciones inglesas desde la época de Taylor y seguido por A. Diès y otros traductores franceses. H. G. Zekl, el último traductor alemán (1972), mantiene, en cambio, el vocablo «Idea», aunque en ocasiones opta por «Bestimmung» y «Begriff», lo que nos recuerda a Natorp.

El neutro τὸ ἕν es traducido aquí por «*el* Uno» por varias razones. Por de pronto, porque no hay correspondencia entre el neutro griego y el neutro castellano (en la

lengua alemana el neutro tiene más juego, como en *das Wesen, das Sein, das Seiendes, das Werden).* Por lo demás, el neutro «lo uno» puede despistar al lector y hacerle creer que se trata de un abstracto: «lo uno» de una cosa sería lo que es una cosa en cuanto «una», su «unidad». Pero Platón está diciendo algo más, a saber: que la unidad de una cosa es tal en y por la presencia en ella del Uno en sí, de la Idea del Uno. Algunos, como Runciman, optan por «Unidad», traducción que hemos adoptado en algunos pasajes por razón del contexto.

«Unidad», «lo uno» serían más apropiados para traducir el ἕν abstracto aristotélico. Hay también otra razón: el neutro τὰ ἄλλα no hay manera de traducirlo como tal, pues en español carecemos de un neutro plural; si se quiere mantener el neutro tendrá que ser en ambos extremos de la oposición de la segunda parte (τὸ ἕν καὶ τὰ ἄλλα), pero ello es imposible. También *eidos* es neutro. Cierta traducción publicada hace pocos años en Caracas se esfuerza por mantener en todos los casos el neutro, pero a costa de forzar de tal manera el lenguaje que sólo se hace comprensible para los lectores que puedan reconocer el pensamiento griego a través de los neologismos utilizados.

El verbo γίγνεσθαι, en griego muy plástico y expresivo, presenta difíciles problemas de traducción. Carecemos en nuestra lengua de un vocablo apropiado que lo traduzca en forma unívoca y fija, por lo que lo he vertido de distintas maneras según el contexto.

BIBLIOGRAFÍA

A) *Texto, traducciones y comentarios antiguos*

SCHLEIERMACHER, F., *Platons Werke,* trad. al., Berlín, 1817.

JOWETT, B., *The Dialogues of Plato,* trad. ingl., Oxford, 1892.

BURNET, J., *Platonis Opera,* ed. crítica, vol. II, Oxford, 1901.

APELT, O., *Platons Dialog Parmenides,* trad. al., Leipzig, 1919.

DIÈS, A., *Platon, Le Parménide,* texto y trad. fr., Les Belles Lettres, París, 1923.

TAYLOR, E. A., *The Parmenides of Plato,* trad. ingl., Oxford, 1934.

CORNFORD, F. M., *Plato und Parmenides,* trad. ingl. y coment. Kegan Paul, Londres, 1939.

MOREAU, J., *Platon, Le Parménide,* trad. fr., en «Platón, Oeuvres Completes», La Pleiade, París, 1940-1942.

ACRI, F., *Platone, Il Parmenide,* trad. it. de F. Acri, Intr. de M. F. Schiacca, Nápoles, 1942.

BRUMBAUGH, R. S., *Plato on the One,* texto y trad. ingl., Yale University Press, 1961.

MÍGUEZ, J. A., *Platón, Parménides,* trad. esp., Aguilar, Madrid, 1963.

DAMASCIO, *Dubitationes et solutiones de primis principiis in Platonis Parmenidem.* Partim secundis curis recensuit, partim nunc primum edidit C. E. Ruelle, Bruselas, Culture et Civilitation, 1964 (reproducción de la edición de París de 1889).

MORESCHINI, C., *Platonis Parmenides, Phaedrus,* Edizione dell' Ateneo, 1966.

ZEKL, H. G., *Platon, Parmienides,* trad. al. y coment., Félix Meiner, Hamburgo, 1972.

GARCÍA BACCA, J. D., *Platón, Parménides,* en «Platón, Obras completas», vol. IV, Caracas, 1981.

PROCLO, *Théologie Platonicienne,* texto gr. y trad. fr. por H. D. Saffrey y L. G. Westerink, 4 vols., París, Les Belles Lettres, 1981.

—, *Commentaire sur le Parménide, suivi du Commentaire anonyme sur les VII dernieres hypotheses,* trad. fr. de Ed. Chaignet, París, E. Leroux, 1900-1903.

ALLEN, R. E., *The Parmenide of Plato,* trad. ingl. y coment., University of Minnesota Press, 1983.

ZADRO, A., *Platone, Parmenide,* trad. it. en *Platone. Opere Complete,* vol. III, Laterza, Bari, 1984.

BRISSON, L., «Platon 1985-1990», *Lustrum,* 34, 1992, 7-338, especialmente la bibliografía sobre *Parménides* (310-311) y también pp. 23-26, donde se recogen las Actas de los diversos Congresos nacionales e internacionales sobre Platón.

BRISSON, L., *Parménide,* trad. intr. y notas. París, Flammarion, 1994.

B) *Estudios*

ALLEN, R. E., «Participation und Predication in Plato's *Middle Dialogues», Philosophical Review,* 79 (1960), pp. 147-164.

—, *Studies in Plato's Metaphysics,* Londres/Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1965.

APELT, J., *Untersuchungen über den Parmenides des Platon,* Weimar, 1879.

APOSTLE, H. G., *Aristotle's Metaphysics,* Indiana University Press, 1966.

BEAUFRET, J., *Le poeme de Parménide,* París, P. U. F., 1955.

BLUCK, R. S., «Logos and Forms in Plato: A Reply to Professor Cross», en *Studies in Plato's Metaphysics,* ed. por R. E. Allen.

BREHIER, E., «Le Parménide de Platon et la théologie négative de Plotin», en *Etudes de philosophie antique,* París, P. U. F., 1955.

BROCHARD, V., «La Theorie platonicienne de la participation d'apres le Parménide et le Sophiste», en *Etudes de Philosophie ancienne et de philosophie moderne,* París, J. Vrin, 1954.

BRUMBAUGH, R. S., *Plato on the One: The Hypotheses in the Parmenides,* New Haven, 1961.

BURNET, J., *Platonism,* Berkeley, 1928.

CHERNISS, H., *Parmenides and the «Parmenides» of Plato,* American Journal of Philology, 1932, pp. 122 y ss.

CHROUST, A. H., *The Problem of Platos Parmenides,* en NS 21 (1947), pp. 371-418.

COLLI, G., *Il Parmenide platonico* (Curso 1949-1950), Pisa, 1950.

CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1935.

COXON, A. H., *The Philosophy of forms: A historical commentary on Plato's Parmenides,* Assen, 1999.

CROMBIE, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines,* vol. II: *Plato on Knowledge and Reality,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963.

CROSS, R. C., «Logos and Forms in Plato», en *Studies in Plato's Metaphysics,* ed. por R. E. Allen.

DIÈS, A., *La definition de l'Être et la natura des Idées dans le Sophiste de Platon,* París, J. Vrin, 1909.

—, *Autour de Platon. Essais de Critique et d'Histoire,* París, G. Beauchesne, 1927.

DIETRICH, W., *Der platonische Dialogue Parmenides und die Ideenlebre,* Nürnberg, 1910.

GONZÁLEZ CORDERO, F., *El diálogo Parménides dentro de la sistematización filosófica de Platón,* Helmántica, 3 (1952), pp. 305-318.

GULLEY, N., *Plato's Theory of Knowledge,* Londres, Methuen & Co. Ltd., 1963.

HÄGLER, R.-P., *Platons «Parmenides»: Probleme der Interpretation,* Berlín, Walter de Gruyter, 1983.

KAHN, Ch. H., *The Greek Verb «to be» and the Concept of Being,* Foundations of Lenguage, 2 (1966), pp. 245-65.

KOUMAKIS, G., *Platons Parmenides. Zum Probleme seiner Interpretation,* Bonn, H. Bouvier & Co., 1971.

KUCHARSKI, P. V., *Les Chemins du Savoir dans les derniers Dialogues de Platon,* París, P. U. F., 1949.

LAFRANCE, Y., *La théorie platonicienne de la doxa,* París, Les Belles Lettres, 1981.

LAZARINI, L., *L'unita del' idea nel Parménide,* Acme, 4 (1951), 347-437.

LIEBRUCKS, B., *Platons Entwicklung zur Dialektik,* Frankfurt, Klostermann, 1949 (sobre el *Parménides,* pp. 169-255).

LYNCH, W. F., *An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides,* Georgetown University Press, 1959.

MARTIN, G., *Platons Ideelehre,* Berlín, Walter de Gruyter, 1973.

MOREAU, J., *Sur la signification du Parménide,* Rev. philos. de France et de l'étrangere, 134 (1944).

PACI, E., *Il significato del Parmenide nella filosofia di Messina,* Milán, 1938.

PECK, A. L., *Plato's «Parmenides» some suggestions for it's interpretation,* Classical Quartely, N. S., 3 (1953), 126-150, y N. S., 4 (1954), 31-45.

RAVEN, J. E., *Plato's thought in the making,* Cambridge University Press, 1965.

ROBIN, L., *La théorie platonicienne des idées et de nombres d'après Aristote,* París, Alcan, 1908.

ROBINSON, R., *Plato's earlier dialectic,* Oxford, 1953 (sobre el *Parménides,* pp. 223-280).

ROCHOL, H., *Der allgemeinen Begriff in Platons Dialogue Parmenides,* Meinenhein am Glan, Hain, 1975.

ROLAND DE RENÉVILLE, J., *L'un-multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes,* París, J. Vrin, 1962.

ROSS, D., *Plato's theory of Ideas,* Oxford, 1961.

ROSEN, S., *Plato's Sophist: The Drama of Original & Image,* Yale University Press, 1983.

RUNCIMAN, W. G., *Plato's Parmenides,* en «Studies in Plato's Metaphysics», ed. por R. E. Allen, Londres, 1965.

RYLE, G., *Plato's Parmenides,* Mind, 48 (1939), 129-151, 302-325.

SAYRE, K., *Plato's late ontology: a riddle resolved,* Princenton University Press, 1983.

SCHAERER, R., *La structure des dialogues métaphysiques,* Revue Internationale de Philosophie, 9 (1955), 197-220.

SEPICH, J. R., *Notas histórico-exegéticas sobre el «Parménides» de Platón,* Revista de Estudios Clásicos, 3 (1948), 17-151.

SPEISER, A., *Ein Parmenideskommentar,* 2.ª ed. Stuttgart, 1959.

STENZEL, J., *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles,* Leipzig, 1931 (2.ª ed. Darmstadt, 1961).

TAYLOR, A. E., *On the interpretation of Plato's Parmenides,* Mind (1896), 1, 297-326, 2, 483-507, 3 (1897), 9-39.

—, *Plato, The Man and His Work,* Londres, 1926.

TELOH, H., *The development of Plato's Metaphysics,* University Park an London, 1981.

TUROLLA, E., *Il Parmenide tradotto e comentato,* Milán, 1942.

VLASTOS, G., *Plato's Third Man Argument (Parm. 132 a-b),* Philosophical Quarterly, 77 (1969), 289-301.

VLASTOS, G., *et al., Platonic Studies,* Prince, 1973.

WAHL, J., *Élude sur le Parménide de Platon,* París, J. Vrin, 1951.

WUNDT, J., *Platons Parmenides,* Stuttgart/Berlín, 1935.

SINOPSIS DEL DIÁLOGO

Introducción

Céfalo y dos amigos llegan a Atenas procedentes de Clazómenas y son conducidos por Glaucón y Adimanto a casa de Antifonte para que les relate el diálogo que en otro tiempo mantuvieron Sócrates, Zenón y Parménides, que él mismo se lo oyó a Pitodoro.

Primera parte

Objeciones a la teoría de las ideas

Crítica de Sócrates a los argumentos de Zenón (127e-130a)
Objeciones de Parménides a la teoría de las Ideas: ¿De qué hay Ideas? (130a-131a)
Objeciones a la participación (131a-134e)
Argumento del «tercer hombre» (131e-132b)
Las Ideas como pensamientos (132b-132c)
Las Ideas como paradigmas (132c-133a)

Incognoscibilidad de las Ideas (133a-134c)
Las cosas serían incognoscibles a los dioses (134c-134e)
Las Ideas, supuestos necesarios del pensamiento (135a-135c)
El ejercicio dialéctico (135c-136e)
La hipótesis sobre el Uno (136e-137c)

Segunda parte

PRIMERA HIPÓTESIS: SI EL UNO ES UNO (137c-142a)

No es múltiple, ni un todo de partes; no tiene límites, ni extensión, ni figura (137c-138b)
No está en reposo ni en movimiento (138b-139b)
No es idéntico ni diferente (139b-139e)
No es semejante ni desemejante (139e-140b)
No es igual ni desigual (140b-140d)
El Uno y el tiempo (140e-141d)
El Uno no es (141d-142a)

SEGUNDA HIPÓTESIS: SI EL UNO ES (142b-155e)

Es un Uno-Ser (142b-142c)
Es un todo de partes (uno y múltiple) (142c-143a)
El Uno, el Ser y lo Otro: la generación del número (143a-144a)
Multiplicidad del Uno en sí (144b-144e)
Tiene extensión y figura (144e-145b)
Está en sí mismo y en otro (145b-145e)
Está en movimiento y en reposo (145e-146a)
Idéntico y diferente (146a-147b)
Semejante y desemejante (147c-148d)
En contacto y no contacto (148d-149d)
Igual y desigual (149d-151e)

El Uno y el tiempo (151e-155c)
El Uno es cognoscible (155c-155e)

TERCERA HIPÓTESIS: SI EL UNO ES Y NO ES (155e-157b)

CUARTA HIPÓTESIS: SI EL UNO ES, ¿QUÉ SERÁN LOS OTROS? (157b-159b)

El límite (el Uno) y lo ilimitado (los Otros) (158b-158d)
Tendrán todas las determinaciones opuestas de la segunda hipótesis (158e-159b)

QUINTA HIPÓTESIS: SI EL UNO ES UNO, ¿QUÉ SERÁN LOS OTROS? (159b-160b)

SEXTA HIPÓTESIS: SI EL UNO ES, ¿QUÉ SE SIGUE? (160b-163b)

Aunque no es, es sujeto de relaciones (160d-161e)
Aunque no es, de algún modo es (161e-163b)

SÉPTIMA HIPÓTESIS: SI EL UNO NO ES DE NINGÚN MODO, ¿QUÉ SE SIGUE? (163b-164b)

OCTAVA HIPÓTESIS: SI EL UNO NO ES, ¿QUÉ SERÁN LOS OTROS? (164b-165e)

NOVENA HIPÓTESIS: SI EL UNO NO ES EN ABSOLUTO, ¿QUÉ SE SIGUE PARA LOS OTROS? (165e-166c)

CONCLUSIÓN GENERAL (166c)

PARMÉNIDES

Céfalo, Adimanto, Glaucón, Antifonte[1], Pitodoro, Sócrates, Zenón, Parménides, Aristóteles

Cuando llegamos a Atenas desde nuestra Clazómenas, encontramos en el ágora a Adimanto y a Glaucón. Adimanto, tomándome la mano, me dijo: 126a

–Bienvenido, Céfalo, y si hay algo que podamos hacer aquí por ti, dínoslo.

1. *Céfalo* de Clazómenas, la patria de Anaxágoras, a quien no hay que confundir con el Céfalo de Siracusa que aparece en el libro I de la *República,* es el narrador del diálogo y reproduce el relato de Antifonte (quien, a su vez, se lo escuchó a Pitodoro). *Adimanto* y *Glaucón,* hermanos de Platón por parte de madre y presentados en la *República* como interlocutores de Sócrates. *Antifonte,* cuyo abuelo y homónimo fue padre de Pirilampo; no confundirlo con el sofista de igual nombre.

–Pues precisamente –contesté– para eso estoy aquí, para pediros un favor.

–Dinos qué te hace falta.

b –¿Cómo se llamaba vuestro hermano por parte de madre? –pregunté yo entonces–. Pues no lo recuerdo. Era casi un niño cuando vine anteriormente a esta ciudad desde Clazómenas y ya ha pasado mucho tiempo desde entonces. Creo que el nombre de su padre era Pirilampo.

–Así es –respondió–, y él se llamaba Antifonte. Pero ¿qué es lo que quieres saber?

–Estos que me acompañan –dije yo– son conciudadanos míos, auténticos filósofos, y han oído decir que ese Antifonte tuvo trato frecuente con
c un tal Pitodoro[2], amigo de Zenón, y que recuerda perfectamente el diálogo que mantuvieron en cierta ocasión Sócrates, Zenón y Parménides, por habérselo oído muchas veces a Pitodoro.

–Es verdad –dijo él.

–Pues bien –dije a mi vez–, es ese diálogo lo que quisiéramos oír.

–No será muy difícil –dijo–, pues mi hermano se ejercitó en aprenderlo a fondo desde su mocedad, aunque en la actualidad dedica la mayor parte de su tiempo a los caballos, siguiendo la tradición de su abuelo y homónimo. Pero si es eso lo que deseas, vayamos a verle. Precisamente

2. *Pitodoro,* hijo de Isoloco, presentado en el Alcibíades como alumno de Zenón (*Alc.* I, 119 a).

acaba de dejarnos para irse a su casa. Vive muy cerca de aquí, en Melita[3].

Y dicho esto nos pusimos en marcha. Encontramos a Antifonte en su casa, en el momento 127a
en que le estaba dando instrucciones al herrero para que le arreglase un freno. Cuando se desocupó, sus hermanos le comunicaron el objetivo de nuestra visita. Recordó haberme visto en mi primer viaje y me saludó con cordialidad. Pero al pedirle nosotros que nos repitiera el diálogo, mostró al principio ciertos reparos, pues dijo que era una tarea muy difícil, pero terminó por darnos una completa relación del mismo.

Antifonte contó entonces que Pitodoro decía b
que con ocasión de las Grandes Panateneas[4] habían venido Zenón y Parménides; que Parménides era ya muy viejo y tenía el pelo casi blanco, pero de aspecto noble y hermoso, bordeando por aquel entonces los sesenta y cinco años; que Zenón tenía cerca de los cuarenta, que era alto y de agradable figura, y que se decía que en otros tiempos había sido el preferido de Parménides. Dijo que se hospedaron en casa de Pitodoro en el c
Cerámico[5], fuera de los muros, y que hasta allí

3. Barrio ateniense al oeste de la acrópolis.
4. Las fiestas panatenaicas tenían lugar cada cuatro años. Atenas se convertía entonces en un lugar de encuentro de forasteros venidos de toda Grecia. El diálogo referido aquí entre Zenón, Sócrates, Parménides y el joven Aristóteles es considerado por los especialistas como una ficción literaria del autor.
5. El Cerámico era un barrio de Atenas al norte de la ciudad y estaba

llegó Sócrates en compañía de muchos otros, deseosos de oír la lectura de los escritos de Zenón, que por primera vez serían dados a conocer por ellos; que Sócrates era en aquel tiempo muy joven. Y Zenón entonces se los leyó, encontrándose Parménides fuera por casualidad. Y que cuando faltaba poco para terminar la lectura de los argumentos, según dijo, entró Pitodoro junto con
d Parménides y Aristóteles, que había sido uno de los Treinta, por lo que pudieron oír muy poco de los escritos, aunque Pitodoro ya se los había oído antes a Zenón.

Primera parte

Crítica de Sócrates a los argumentos de Zenón

e Sócrates, entonces, habiéndolos escuchado, pidió que se leyese de nuevo la primera hipótesis del primer argumento, y hecho esto dijo:

–¿Qué es lo que dices, Zenón? ¿Acaso que si las cosas son múltiples es preciso que sean semejantes y a la vez desemejantes, lo que sería imposible, ya que ni las desemejantes pueden ser semejantes, ni las semejantes, desemejantes?[6]. ¿No es eso lo que dices?

dividido en dos partes por las murallas: intramuros incluía el ágora y extramuros era una zona residencial elegante.

6. Zenón, para Platón, es el gran maestro de los discursos dobles, de

–Eso mismo –respondió Zenón.

–Por tanto, si es imposible que las cosas desemejantes sean semejantes y las semejantes, desemejantes, entonces es imposible que las cosas sean múltiples, pues si fueran múltiples sería imposible escapar a esta consecuencia. ¿No es esto lo que pretenden tus argumentos cuando, contra la opinión común, niegas que lo múltiple exista? ¿No crees que cada uno de tus argumentos da prueba de ello, hasta el punto de que piensas que cuantos argumentos has escrito son otras tantas pruebas que ofreces sobre la no existencia de lo múltiple? ¿Dices esto o soy yo quien no ha enten- 128*a*
dido bien?

–No, por el contrario –dijo Zenón–, has entendido muy bien todo lo que el escrito quiere decir.

–Veo, Parménides –prosiguió Sócrates–, que Zenón no sólo quiere mantenerse vinculado a tu amistad por encima de todo, sino también a tu obra. Porque ha escrito de algún modo lo mismo que tú, aunque al cambiar el planteamiento intenta hacernos creer que dice cosas diferentes. Pues tú, en tu poema, afirmas que el Todo es uno,

b

las «antilogías» de la dialéctica como técnica de reducción al absurdo. «¿Acaso no sabemos que el Palamedes eleático hablaba con tal arte que a sus oyentes les parecía que las mismas cosas eran semejantes y desemejantes, unas y múltiples, inmóviles y a la vez móviles?» (*Phdr.* 261 d). Al margen de si le hacía justicia o no, Platón lo consideró como un sofista. Sin embargo, el esquema formal de la dialéctica de la segunda parte de nuestro diálogo parece tomado de la dialéctica de Zenón. ¿Cómo entender esto? ¿Es una parodia?

y nos das buenas y brillantes pruebas de ello; él, por su parte, niega que sea múltiple, y nos proporciona muchas y poderosas pruebas al respecto. Pero al afirmar tú la unidad y negar él la multiplicidad, hablando cada uno de tal manera que parezca decir cosas distintas aunque esté diciendo lo mismo, da la impresión de que habláis para vosotros y no para los extraños como nosotros.

–Sí, Sócrates –replicó Zenón–, aunque no has comprendido del todo la naturaleza de mi escri-
c to. Ciertamente, eres tan hábil como los perros de Laconia en olfatear y seguir el rastro de una argumentación. Pero lo primero que no adviertes es que mi libro no se eleva en absoluto, con la intención que supones que ha sido escrito, a fin de ocultar a la gente lo más importante que persigue. Tú hablas de aspectos accesorios; mi obra es en realidad una defensa de la doctrina de Parmé-
d nides contra los que intentan desacreditarla diciendo que si el Uno es se siguen muchas y absurdas consecuencias en contradicción con dicha doctrina. Este libro es, pues, una réplica a los que afirman la multiplicidad, devolviéndoles los mismos argumentos y muchos más, e intenta mostrar que de la hipótesis «si el ser es múltiple», desarrollada suficientemente, se siguen consecuencias todavía más absurdas que de la hipótesis sobre el Uno. Con tal espíritu polémico lo escribí cuando era joven, pero alguien me robó el libro antes de que decidiese sobre la conveniencia

de darlo o no a publicidad. Te equivocas también, *e*
Sócrates, al suponer que fue escrito con la ambición de un hombre maduro y no con el ardor polémico de un joven. En lo demás, como ya he dicho, tu descripción no está equivocada.

–Acepto tus palabras –dijo Sócrates–, y admito
que sea como dices. Pero respóndeme a esto: ¿no 129*a*
crees que hay una Idea en y por sí misma de la Semejanza, y que hay otra que se le opone, la Desemejanza en sí, y que de estas dos Ideas participamos tú y yo y todas las demás cosas que llamamos múltiples? ¿No crees que las cosas que participan de la Semejanza resultan semejantes, por eso mismo y en tanto que participan de ella, y desemejantes las que participan de la Desemejanza, y semejantes y desemejantes las que participan de ambas Ideas? Y si todas las cosas participan de ambas Ideas opuestas, ¿qué hay de sorprendente en que las mismas cosas sean semejantes y desemejantes entre sí por participar de ambas Ideas?
Pero si se mostrase que los semejantes en sí se *b*
convierten en desemejantes y los desemejantes en semejantes, creo que sería algo prodigioso[7]. Pues no me parece nada desconcertante, Zenón,

7. Éste es el núcleo de la argumentación de Sócrates hasta 130 a: con la introducción de la doctrina del eidos cree que se pueden superar las contradicciones de los πολλά ὄντα de Zenón. Pero también la propia multiplicidad de determinaciones según el eidos se ve amenazada por el caos mientras no se dé solución al problema de lo uno y lo múltiple a nivel de las Ideas.

que las cosas que participan de ambos opuestos
se me muestren afectadas por ambas Ideas, como
tampoco si se me muestra que todas las cosas son
unas por participar de la unidad y que estas mis-
mas son múltiples por participar de la multiplici-
dad. Pero si se me demostrase que la Unidad en sí
es múltiple, y que la Multiplicidad en sí es una,
c esto sí que me llenaría de perplejidad. Y lo mismo
digo respecto de todas las demás Ideas: si los gé-
neros o Ideas se mostraran afectados en sí mis-
mos por ambas determinaciones, esto sería dig-
no de toda perplejidad. Pero si se me demostrase
que soy uno y múltiple, no habría nada de sor-
prendente: cuando se quiera mostrar que soy
múltiple se dirá que hay en mí una parte derecha
opuesta a una parte izquierda, una parte delante-
ra opuesta a una trasera, y de la misma manera
un arriba y un abajo, pues creo participar de la
pluralidad; y cuando se quiera mostrar que soy
d uno, se dirá que de los siete que estamos aquí el
hombre que yo soy es uno por participar también
de la unidad. Así ambas afirmaciones parecen
verdaderas. Por tanto, si alguien intentara mos-
trar que las mismas cosas son unas y múltiples,
como las piedras, los maderos y cosas similares,
diremos que demuestra que una misma cosa es
una y múltiple, no que la Unidad sea múltiple o
que lo Múltiple sea uno, con lo que no diría nada
extraordinario, sino algo en que todos están de
acuerdo. Pero si, con respecto a lo que dije hace

un momento, alguien comenzase por distinguir y separar las Ideas, tomándolas en y por sí mismas, *e*
como la Semejanza y la Desemejanza, la Pluralidad y la Unidad, el Reposo y el Movimiento, y todas las demás similares, y luego mostrase que en sí mismas pueden mezclarse y distinguirse, entonces, Zenón –dijo–, yo me quedaría profundamente maravillado y perplejo[8]. Creo que has discurrido con gran vigor; pero, como digo, me sorprendería aún más si alguien mostrase que estas mismas oposiciones están entreveradas de mil maneras en las Ideas mismas y, tal como ha- 130*a*
béis hecho con las cosas sensibles, las pusiese de manifiesto en las que captamos por el pensamiento.

Mientras Sócrates decía estas cosas, Pitodoro, según me comunicó, temía a cada momento que Parménides y Zenón se molestasen, pero éstos le escuchaban con gran atención e intercambiaban miradas y sonrisas como maravillados de Sócrates. Y cuando éste acabó de hablar, Parménides dijo:

8. Sócrates parece contentarse con la individualidad y mismidad de cada Idea; suponer «mezcla» entre ellas sería suponer la destrucción de su identidad. Pero en realidad tal «separación» hace imposible el propio logos, como se pondrá de manifiesto más adelante. De la heterogeneidad de las Ideas no se sigue que no tengan nada en común (en el *Sofista* se dirá que tienen en común al menos esto: el ser heterogéneas).

Objeciones de Parménides a la teoría de las Ideas: ¿Dé qué hay Ideas?

–Cuán digno eres de admiración, Sócrates, por la vehemencia que pones en los razonamientos.
b Pero dime: ¿distingues tú mismo, según dices, poniendo aparte por un lado a las Ideas en sí y por otro a las cosas que participan de ellas? ¿Te parece que existe una Semejanza en sí, separada de la semejanza que nosotros tenemos, y lo mismo respecto de la Unidad y Multiplicidad, y de todas las demás cosas que has oído de Zenón?

–Ciertamente –dijo Sócrates.

–¿Y existirá también –prosiguió Parménides– una Idea en y por sí de la Justicia, de la Belleza, del Bien y otras similares?

c –Sí –respondió.

–¿Y qué de la Idea de Hombre, separada de nosotros y de cuantos son como nosotros, una Idea del Hombre en sí? ¿O una Idea del Fuego o del Agua?

–Muchas veces, Parménides, me he visto en aprietos a este respecto, si había o no que afirmarlo de estas cosas como en el caso de las precedentes o bien de otra manera[9].

9. Pasaje importante, no tanto sobre la extensión del orden de las Ideas como sobre las Ideas mismas en cuanto principios estructurantes de lo real. El hecho de que Sócrates no dude en suponer que hay entidades «últimas», como la Justicia, la Belleza, el Bien, la Semejanza, el Uno, pero dude en el caso del Hombre y el Fuego, ha sido

–Y de las cosas que pudieran parecer ridículas, Sócrates, tales como el pelo, el barro, la suciedad o cualquier otra cosa indigna y despreciable, ¿te ves en aprietos también acerca de si hay o no que admitir una Idea separada de cada una de estas cosas, distinta de las que están a nuestro alcance? *d*

–De ninguna manera –respondió Sócrates–. Aunque estas cosas existen, son sólo lo que vemos; pensar que haya una Idea de ellas sería demasiado extravagante. Ciertamente en muchas ocasiones me ha inquietado el pensamiento de si no habría que afirmar lo mismo para todas las cosas; pero cuantas veces he tropezado con esta cuestión he salido huyendo por temor a perderme y caer en palabrerías sin fundamento; he retrocedido entonces a aquellas cosas de las que hemos dicho que tienen Ideas y me he limitado a ocuparme de ellas.

–Eres todavía joven, Sócrates –dijo Parmé- *e*
nides–, y aún no estás poseído por la filosofía tal como te poseerá algún día, según creo, cuando no menosprecies ninguna de estas cosas. Ahora, por tu edad, tienes todavía demasiado respeto por las opiniones recibidas. Pero respóndeme

interpretado por algunos especialistas según la visión «cosmológica» de las Ideas propuesta por el *Timeo*: «hombres», «fuego», «agua» son cosas que resultan del ordenamiento de la naturaleza por esas entidades «últimas». Sea o no válida esta interpretación, el hecho de que no coincida el número de las Ideas con los nombres abstractos o clase de los universales pone de manifiesto las insuficiencias de la interpretación puramente gnoseológica de la doctrina platónica.

a esto: ¿a ti te parece, según dices, que existen ciertas Ideas y que las cosas reciben sus nombres
131*a* por participar de ellas, tal como «semejantes» por participar de la Semejanza, «grandes» por participar de la Grandeza, «justas» y «bellas» de la Justicia y la Belleza?

–Sin duda –respondió Sócrates.

Objeciones a la participación

–¿Y participa cada participante de la totalidad de la Idea o bien de una parte? ¿O es que puede haber otra forma de participación que éstas?

–¿Cómo podría haberla? –dijo.

–¿Crees, entonces, que la totalidad de una Idea estará presente en cada una de las múltiples cosas como una unidad, o bien de otra manera?

–¿Qué impide, Parménides, que sea como una unidad? –respondió Sócrates.

b –Luego al ser una e idéntica, presente a la vez como un todo en las múltiples cosas separadas, estará separada de sí misma[10].

10. La cuestión de la inmanencia de las Ideas parece haber sido tema de discusión en la Academia (Jaeger, W., *Aristóteles*, pp. 22-34; Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and early Academy*, Baltimore, 1944). Aristóteles retoma la cuestión a propósito de la relación entre el género y sus especies: si el género animal es uno e idéntico en la especie hombre y en la especie caballo, «¿cómo puede este uno ser uno en las cosas que están separadas, y por qué este animal no ha de estar también separado de sí mismo?» (*Met.*, 1039 a 33-b2).

–No –respondió–, si fuese como el día, que siendo uno e idéntico está presente a la vez en muchos lugares, sin que por ello esté separado de sí mismo; si así fuese, cada una de las Ideas estaría presente como una unidad y a la vez como identidad en todas las cosas.

–Haces con demasiada facilidad, Sócrates, que lo uno e idéntico esté a la vez en lo múltiple; es como si, extendiendo una vela de barco sobre muchos hombres, hablases de una unidad que está presente como un todo en las múltiples cosas. ¿O no es esto lo que quieres decir?[11] c

–Quizás.

–En ese caso, ¿la vela estará en su totalidad sobre cada uno, o bien una parte de ella sobre uno y otra distinta sobre otro?

–Una parte.

–Luego las Ideas, Sócrates, están en sí mismas divididas en partes, y las cosas que participan de ellas participarán sólo de una parte, con lo que no estarán en su totalidad en cada cosa, sino sólo parcialmente.

–Parece que es así.

–¿Y estarías dispuesto a afirmar, Sócrates, que

11. El cambio de ejemplo es fatal para Sócrates, como apunta Crombie, pues «the principle of individuation of a day is different from that of a physical objects, whereas the principles of individuation of sails and human bodies are roughly the same in kind» *(An Exam. of Plato's Doctrines,* II, p. 331).

aunque la unidad de la Idea se nos muestre dividida en partes continúa siendo una?

–De ninguna manera –respondió.

–Considera entonces esto: si divides en partes
d la Grandeza en sí, cada una de las múltiples cosas grandes, por ser una parte de la Grandeza, será más pequeña que la Grandeza en sí. ¿No te parece absurdo?

–Sin duda.

–¿Y entonces qué? Si cada cosa recibe una pequeña parte de la Igualdad, ¿podrá esa cosa, con una pequeña parte de la Igualdad en sí, hacerse igual a otra cosa?

–Imposible.

–Y si alguno de nosotros tuviese una parte de la Pequeñez, por ser una parte suya la Pequeñez será mayor que tal parte, y así la Pequeñez en sí será mayor. Por el contrario, aquello a que se
e agregue la parte extraída de la Pequeñez será incluso más pequeño y no más grande que antes.

–Eso no puede ser así –respondió.

–Pero entonces, Sócrates, ¿cómo, según tú, las cosas participarán de las Ideas, si no pueden participar ni de una parte ni de su totalidad?

–¡Por Zeus! –respondió–. No me parece nada fácil precisarlo.

Argumento del «tercer hombre»[12]

–¿Y qué dirás, entonces, de este otro problema?

–¿A qué te refieres?

–Creo que piensas que cada Idea es una unidad por lo siguiente: cuando te parece que muchas cosas son grandes, al verlas como un todo crees tal vez que hay en ellas un único e idéntico carácter[13], por lo que piensas que la Grandeza es una. 132*a*

–Es verdad –respondió.

–¿Y qué de la Grandeza en sí y las múltiples cosas grandes? ¿A la visión de conjunto de los ojos del alma no aparecerá entonces la unidad de otra Grandeza, en virtud de la cual parecen necesariamente grandes todas las otras?

–Eso parece.

–Se nos aparecerá, entonces, otra Idea de la Grandeza, que se habrá generado más allá de la Grandeza en sí y de las cosas que participan

12. Sobre los antecedentes históricos del argumento del «tercer hombre», véase Cornford, F. M., *o. c.*, pp. 88-90; para un estudio sistemático del mismo, los trabajos de Vlastos reseñados en bibliografía; para el estado actual de la cuestión, véase Hägler, R.-P., *Platons «Parmenides»*, pp. 175-193. Aristóteles, que repite el argumento sin citar a Platón, viene a decir que la única manera de superarlo es negar que la Idea sea una sustancia separada. Pero ¿es una exigencia de la doctrina platónica tal separabilidad sustancial?

13. ἰδέα significa en este pasaje, como en el *Fedón*, el carácter común que se supone que poseen las Ideas y las cosas que participan de ellas (Cornford).

b de ella; y, a su vez, por encima de todas ellas, otra, en virtud de la cual todas serán grandes. Pero entonces cada una de las Ideas ya no será una unidad, sino una infinita pluralidad.

Las Ideas como pensamientos

–Pero, Parménides –replicó Sócrates–, ¿no será cada una de las Ideas un pensamiento sobre ellas, que no puede acontecer en ninguna otra parte sino en las almas? De esta manera cada una de las Ideas sería una unidad y ya no sucedería lo que acabamos de decir.

–¡Y qué! –dijo Parménides–. Cada uno de estos pensamientos es «uno», pero ¿es un pensamiento de nada?

–Eso es imposible –respondió.

–¿De algo entonces?

–Sí.

–¿De algo que es o que no es?[14]

c –De algo que es.

–¿Y de algo «uno», que el pensar piensa que está presente en todas las cosas, como siendo un cierto carácter singular?

14. Las Ideas platónicas son ciertamente objetos de pensamiento, ya que sólo por él pueden ser captadas y conocidas; pero Parménides aduce que describirlas sólo como pensamientos no resuelve el problema de sus relaciones con los particulares, que es la cuestión de fondo que se está planteando aquí.

–Sí.

–¿Y no será entonces una Idea eso que es pensado como uno, como una identidad siempre presente en todas las cosas?

–Parece necesario.

–¿Y entonces qué? –dijo Parménides–. Puesto que dices que las cosas participan de las Ideas, ¿no te parece necesario que cada cosa esté hecha de pensamiento y todas piensen, o bien que siendo pensamiento no piensen?

Las Ideas como paradigmas

–Eso no tiene sentido –dijo Sócrates–. A mí, Parménides, me parece más razonable lo si- *d*
guiente: que estas Ideas permanecen en la naturaleza a modo de paradigmas, que las cosas están hechas a imagen de ellas y son sus copias, y que esta participación que las cosas llegan a tener en las Ideas no es sino un estar hechas a su imagen.

–Pero si una cosa está hecha a imagen de la Idea –dijo Parménides–, ¿cómo es posible que tal Idea no se asemeje a lo que es su imagen, en la medida en que ésta se asemeja a aquélla? ¿O hay algún medio por el cual lo semejante no sea semejante a lo semejante?

–No lo hay.

–¿Y no es enteramente necesario que lo seme-

e jante y su semejante participen de algo que sea uno e idéntico?[15].

–Enteramente necesario.

–Pero aquello por cuya participación los semejantes son semejantes, ¿no será acaso la Idea misma?

–Sin lugar a dudas.

–Luego no es posible que algo sea semejante a la Idea ni que la Idea sea semejante a otra cosa, pues de lo contrario aparecerá siempre otra Idea más allá de la Idea, la cual, si se asemeja a algo,
133a suscitará otra Idea, y no cesará nunca este proceso de generación de una nueva Idea, si es que la Idea resulta semejante a lo que de ella participa[16].

–Verdaderamente es así.

–Por tanto, las otras cosas no participan de las Ideas por semejanza y habrá que buscar otro modo de participación.

–Eso parece.

–¿Te das cuenta, Sócrates, de cuán grande es la dificultad si se determinan las Ideas como entidades existentes en y por sí mismas?

–Sí, desde luego.

15. εἶδος fue suprimido por Jackson, y tras él por Burnet, Cornford y Moreschini.

16. Hemos intentado mostrar en el prólogo la falacia de este nuevo argumento regresivo. Platón parece que no lo tomó en cuenta, pues en el *Timeo* volverá a hablar de las Ideas como modelos o paradigmas y de sus copias como imágenes (εἰκόνες) (*Tim.*, 29 b).

Incognoscibilidad de las Ideas

–Pero ten presente, sin embargo, que, por decirlo así, todavía no has tocado la dificultad en toda su b
magnitud, si supones que la unidad de la Idea está siempre separada de cada una de las cosas.

–¿Cuál es entonces?

–Las dificultades son múltiples y diferentes –dijo Parménides–, pero la mayor es ésta: si alguien afirmase que ni tan siquiera les conviene el ser conocidas, en el caso de que las Ideas sean lo que decimos que tienen que ser, sería muy difícil mostrarle a quien dijese eso que está en un error, a menos que se le opusiera alguien de gran experiencia en la discusión y bien dotado por la naturaleza, dispuesto a seguir en sus detalles una trabajosa argumentación que viene de muy atrás; de lo contrario nos convencería, obligán- c
donos a aceptar que las Ideas son incognoscibles.

–¿Por qué, Parménides? –preguntó Sócrates.

–Porque creo, Sócrates, que tú y cualquier otro que suponga para cada cosa la existencia de una entidad en y por sí misma reconocerá ante todo que ninguna de ellas existe en nosotros.

–¿Cómo, en tal caso, podría existir en y por sí? –repuso Sócrates.

–Dices bien –continuó Parménides–. Porque cuantas Ideas hay son lo que son en sus relaciones mutuas y tienen su ser con respecto a ellas mis- d

mas, pero no con respecto a las cosas que hay entre nosotros que suponemos semejantes o de cualquier otra manera, y a las que nosotros, al participar de ellas, llamamos con sus nombres respectivos. Estas cosas que hay entre nosotros, aunque tengan el mismo nombre que aquéllas, están relacionadas entre sí y no con las Ideas; y de esta manera reciben su nombre de ellas mismas, no de las Ideas.

–¿Qué quieres decir? –preguntó Sócrates.

–Por ejemplo –dijo Parménides–, si alguno de nosotros fuese amo o esclavo, no sería esclavo del
e Amo en sí, de la esencia «Amo», ni tampoco el amo sería amo del Esclavo en sí, de la esencia «Esclavo». Al ser hombres ambos, lo serán de un hombre. El Señorío en sí es lo que es respecto a la Esclavitud en sí, así como la Esclavitud en sí es esclavitud con respecto al Señorío en sí. Pero las cosas que hay entre nosotros no tienen poder sobre aquéllas, ni aquéllas sobre éstas. Antes bien,
134*a* como digo, aquéllas están relacionadas entre sí y respecto de sí mismas, de la misma manera que éstas están relacionadas entre sí. ¿O no entiendes lo que digo?[17].

–Lo entiendo perfectamente –respondió Sócrates.

17. Se radicaliza aquí la teoría de los dos mundos como dos órdenes incomunicables, sacándose todas las consecuencias del hecho de tratar las Ideas como cosas particulares.

–Así, pues –continuó Parménides–, la Ciencia en sí, la Ciencia esencial, ¿no sería ciencia de aquello en sí que es esencialmente verdad?

–Ciertamente.

–Y, a su vez, cada una de las ramas de la Ciencia, que es en sí, sería ciencia de cada una de las entidades que son en sí. ¿O no?

–Sí.

–¿Y nuestra ciencia no sería ciencia de «nuestra» verdad? ¿Y cada una de las ramas de nuestra ciencia no sería ciencia de las clases particulares b
de cosas que hay entre nosotros?

–Necesariamente.

–Pero, como reconoces, no poseemos a las Ideas en sí, ni pueden existir entre nosotros.

–No, desde luego.

–Y las Ideas en sí, lo que son cada una de ellas, ¿acaso no serán conocidas por la Idea en sí de la Ciencia?

–Sí.

–Que nosotros no poseemos.

–No, desde luego.

–Así, pues, ninguna de las Ideas sería conocida por nosotros, ya que no participamos de la Ciencia en sí.

–Parece que no.

–Luego la Belleza en sí, su esencia, el Bien y cuanto concebimos como Ideas existentes en sí, c
serían incognoscibles para nosotros.

–Eso me temo.

Las cosas serían incognoscibles a los dioses

–Pero he aquí algo todavía más desconcertante.

–¿Qué es?

–Si hay una Idea en sí de la Ciencia, ¿no dirías acaso que será mucho más perfecta que nuestra ciencia, como también la Belleza en sí y todas las demás Ideas?

–Sí.

–Y si otro ser participase de la Ciencia en sí, ¿no dirías que nadie mejor que un dios tendrá el más perfecto conocimiento?

–Necesariamente.

d –¿Sería entonces tal dios capaz de conocer nuestras cosas, ya que participa de la Ciencia en sí?

–¿Por qué no?

–Porque –dijo– tal como lo hemos acordado, Sócrates, aquellas Ideas no tienen poder sobre nuestras cosas, ni éstas lo tienen sobre aquéllas. Unas y otras sólo están relacionadas consigo mismas.

–Así se acordó, en efecto.

–Por consiguiente, aunque el dios tenga parte en la más perfecta Dominación y la más perfecta
e Ciencia en sí, jamás podrá ejercer su dominio sobre nosotros, ni su ciencia nos conocerá a nosotros ni a ninguna de nuestras cosas. Así como nosotros no tenemos poder alguno sobre ellos con el poder que hay en nosotros, ni conocemos

con nuestra ciencia nada de lo divino, por la misma razón ellos, a pesar de ser dioses, tampoco tienen dominio sobre nosotros ni conocen los asuntos humanos.

–Pero –dijo Sócrates– ¿no es demasiado sorprendente este argumento, ya que priva al dios de la posibilidad de conocer?

Las Ideas, supuestos necesarios del pensamiento

–Estas dificultades, Sócrates –prosiguió Parmé-
nides–, y muchas otras, además de éstas, presen- 135*a*
tan necesariamente las Ideas, si existen en realidad las Ideas de las cosas y se determina cada Idea como algo en sí. De ahí que quien nos escuche estará perplejo y objetará que las Ideas no existen o bien que, caso de existir, son necesariamente incognoscibles por la naturaleza humana. Y al decir esto creerá decir algo y, como ya dijimos, será extraordinariamente difícil persuadirle de lo contrario. Sólo un hombre muy bien dotado por la naturaleza podría comprender que existe en cada caso una Idea o esencia en y por sí misma; y
sería más admirable todavía quien, habiéndola *b*
descubierto, fuese capaz de enseñar a otro a distinguir cuidadosamente todas estas cosas[18].

18. Parménides acepta ahora tácitamente la tesis fundamental de la doctrina platónica. El supuesto de las Ideas es el postulado funda-

–Estoy de acuerdo contigo, Parménides –dijo Sócrates–. Has dicho lo que yo pienso.

–Sin embargo, Sócrates –continuó Parménides–, si, por las anteriores dificultades y otras similares, alguien no admitiese la existencia de las Ideas de las cosas o no distinguiese una Idea determinada en cada caso, no tendrá hacia dónde
c dirigir su pensamiento, ya que no admite que la Idea de cada cosa permanezca siempre la misma, con lo que se destruirá enteramente el poder de la dialéctica. Me parece que es esto lo que ante todo has percibido.

–Es verdad –respondió.

–¿Qué harás entonces de la filosofía? ¿Adónde te dirigirás si desconoces estas cosas?

–Me parece que no veo salida, al menos por ahora.

El ejercicio dialéctico

–Demasiado pronto, Sócrates, y sin haberte ejercitado antes, has intentado definir la Belleza, la
d Justicia, el Bien y cada una de las Ideas. Me di cuenta de ello el otro día cuando te oí dialogar

mental del conocimiento, pues «conocemos todas las cosas según el eidos», como dirá platónicamente Aristóteles (*Met.*, 1010 a). La teoría es verdadera, pero hay que pensarla con mayor rigor. El Parménides del diálogo manifiesta una constante exigencia de precisión conceptual (ἀκρίβεια).

aquí mismo con Aristóteles. Es, sin duda, hermoso y divino el ímpetu ardiente que te impulsa a los razonamientos; pero debes esforzarte y adiestrarte más, mientras eres todavía joven, en esos ejercicios que parecen no servir para nada y que la gente llama palabrería sutil; si no lo haces, la verdad se te escapará[19].

–¿Y de qué manera tengo que ejercitarme, Parménides? –dijo Sócrates.

–De la que has oído a Zenón –contestó–. Salvo algo que me llenó de satisfacción oírtelo decir, a saber: que no permitirás que la investigación se *e* extravíe en las cosas visibles, sino que te dirigirás ante todo hacia aquellas que sólo pueden captarse por la razón y que podemos llamar Ideas.

–Pues me parece –dijo Sócrates– que de esta manera no será difícil poner de manifiesto que las cosas son semejantes y desemejantes, y que tienen otras afecciones opuestas.

–Y dices bien –continuó Parménides–. Pero hay que hacer algo más: no basta con suponer que algo es y examinar las consecuencias que se

19. Se sugiere aquí que no es posible definir lo que es tal o cual Idea sin un «ejercicio dialéctico» previo, es decir, sin una reflexión sobre las condiciones generales del discurso. Una Idea sólo puede ser definida mediante otras Ideas, que serían así partes dialécticas de su significado definido, por lo que este significado se nos muestra como una unidad que es también múltiple. Hay, pues, que replantear la teoría: no sólo hay que tomar las Ideas en y por sí mismas, sino también por sus referencias y conjunciones mutuas. Sócrates tiene que hacer algo que hasta ahora no ha hecho: considerar el problema de lo uno y lo múltiple a nivel de las Ideas.

136a siguen de esa hipótesis, sino que también hay que suponer que eso mismo no es, si quieres ejercitarte realmente[20].

–¿Qué quieres decir? –preguntó Sócrates.

–Tomemos por ejemplo, si te parece bien, la hipótesis que supuso Zenón: «si el ser es múltiple»; habrá que examinar qué consecuencias se siguen tanto para las múltiples cosas con respecto a sí mismas y con respecto al Uno como para el Uno con respecto a sí mismo y con respecto a la multiplicidad de cosas. Y si se supone que «el ser no es múltiple», volver a examinar las consecuencias que se siguen para el Uno y las múltiples cosas, tanto respecto de sí mismos como en sus re-
b laciones mutuas. Y, a su vez, si se supone que la Semejanza existe, o que no existe, qué consecuencias se siguen de una y otra hipótesis, tanto para los términos supuestos como para las otras cosas, con respecto a sí mismos y mutuamente entre sí. El mismo razonamiento se ha de hacer

20. El programa del «ejercicio dialéctico» se asemeja al método de las hipótesis de Zenón, si bien se introducen ciertas modificaciones. Por una parte, ha de cumplirse a nivel de las Ideas, examinándose las hipótesis que se elijan desde los más diversos respectos. Por otra parte, el método tiene que dejar de ser polémico si quiere ser realmente eficaz: el procedimiento de reducción al absurdo ha de ser superado mediante una reflexión sobre las condiciones de la afirmación y la negación de una misma hipótesis. Sobre el «ejercicio dialéctico», véase G. Koumakis *o. c.*, pp. 57-66; R. P. Hägler, *o. c.*, pp. 79-98; sobre la dialéctica de la segunda parte, véase Liebrucks, B., *Zur Dialektik des Einen und des Seienden in Platons Parmenides*, Zeit-schr. f. phil. Forschung 2 (1947), 244 sq.

sobre la Desemejanza, el Movimiento y el Reposo, la Generación y la Destrucción, el Ser mismo y el No Ser; en una palabra, sobre cuanto se suponga que es o que no es, o que está afectado por c
cualquier otra determinación, habrá que examinar las consecuencias que se siguen con respecto a sí mismo y con respecto a cada una de las otras cosas que hayas elegido, luego con respecto a muchas y finalmente a todas; y también a los otros con respecto a sí mismos y con respecto a otro que ocasionalmente hayas elegido, tanto en el caso de que, puestos a suponer, se suponga que es, como que no es, si realmente tienes intención de ejercitarte a fondo para llegar a conocer lo verdadero.

–Es una tarea interminable, Parménides –dijo Sócrates–, y no sé si la entiendo bien. ¿Por qué no nos desarrollas tú mismo alguna hipótesis para que la comprenda mejor?

–Pesado trabajo, Sócrates, propones a un hom- d
bre de mi edad –respondió Parménides.

–Y tú, Zenón –dijo Sócrates–, ¿por qué no nos desarrollas alguna hipótesis?

Zenón entonces respondió riendo:

–Pidámoselo a Parménides mismo, Sócrates, pues no es nada fácil lo que él dice. ¿O no ves qué ingente esfuerzo propones? Si fuésemos muchos, no sería digno hacerle esta petición. Pues es impropio hablar de estas cosas en presencia de la
gente, sobre todo para un hombre de su edad. El e

vulgo, en efecto, no se da cuenta de que sin haber explorado estos caminos en todos los sentidos es imposible encontrar la manera de dirigir la mente hacia la verdad. Así, pues, Parménides, me uno a la petición de Sócrates a fin de escucharte yo mismo después de tanto tiempo.

La hipótesis sobre el Uno

–Y después de haber hablado así Zenón –continuó Antifón–, Pitodoro decía que tanto él como Aristóteles y los demás presentes pidieron a Parménides que hiciese una exposición de lo que había dicho y que no se negase. Entonces Parménides les dijo:

–Tendré que dejarme persuadir. Me parece que
137*a* me sucede lo mismo que al caballo de Ibico, un campeón ya viejo, que uncido para un concurso de carros temblaba por experiencia ante la prueba a realizar; comparándose con él, Ibico decía que él, viejo también y contra sus deseos, se veía forzado a ir al encuentro del amor. Recordando esto, también yo creo sentir un gran temor al tener que atravesar a nado, a mi edad, un océano de razonamientos de tal calidad y magnitud. Pero debo complaceros, ya que, como dice Zenón, todo quedará entre nosotros. ¿Por dónde empezaremos? ¿Cuál será la primera hipótesis que ha-
b gamos? ¿Queréis, puesto que parece que vamos a

jugar este trabajoso juego, que comience por mí mismo, por mi propia hipótesis sobre el Uno en sí, y suponiendo que el Uno es o que no es examine qué consecuencias se siguen?[21]

–Sí, desde luego –dijo Zenón.

–¿Y quién me responderá? –preguntó Parménides–. ¿Acaso el más joven? Complicaría menos las cosas y contestaría más directamente lo que piensa, a la vez que sus respuestas serían para mí un descanso.

–Estoy dispuesto a ello, Parménides –dijo Aristóteles–; porque al hablar del más joven te refieres a mí. Pregunta, pues, que yo te contestaré. c

21. La ambigüedad con que se formula la hipótesis (en cuanto al sentido de los vocablos «Uno» y «es»), así como su oscura construcción gramatical (περί του ἑνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος, εἴτε ἕν ἐστιν εἴτε μὴ ἕν), ha dado pie a tres interpretaciones diferentes: a) si el Uno es (existe) o no es (no existe), interpretación dada por Schleiermacher, Taylor y Cornford, entre otros muchos; b) si el Uno es uno o no es uno (Willer Lugarini, Klibansky-Labowsky, Stallbaum, Zadro, Diès, Riezler); c) si el Uno es (existe) o el No-Uno (Wundt, Moreau, Robin). Para un examen detenido de las distintas interpretaciones, véase G. Koumakis, *Platons Parmenides. Zum Problem seiner Interpretation,* Bonn, 1971, pp. 79-86. Sobre el «es» véase Charles H. Kahn, *The Verb «To Be» and the Concept of Being,* Foundations of Language 2 (1966), 245-265.

Segunda parte

Primera hipótesis: Si el Uno es uno

No es múltiple, ni un todo de partes;
no tiene límites, ni extensión, ni figura

–¡Empecemos, pues! –dijo Parménides–. Si el Uno es, ¿podría el Uno ser «muchos»?

–¡Cómo podría serlo!

–Luego no podrá tener partes ni ser un todo.

–¿Por qué?

–La parte es siempre parte de un todo.

–Sí.

–¿Y qué es el todo? ¿No es aquello a lo que no le falta ninguna parte?

d –Ciertamente.

–Tanto en uno como en otro caso el Uno se compondría de partes, ya siendo un todo, ya teniendo partes.

–Necesariamente.

–En consecuencia, en ambos casos el Uno ya no sería uno, sino «muchos».

–Es verdad.

–Pero es preciso que sea uno y no muchos.

–Lo es.

–Luego si el Uno tiene que ser uno, no podrá ser un todo ni tener partes[22].

22. Si el Uno es tomado en y por sí mismo, pura y simplemente como uno, está separado (χωρίς) de cuanto no sea su propia unidad.

–No, en efecto.

–Y al no tener partes, no tendrá entonces ni principio, ni fin, ni medio, ya que éstos serían partes suyas.

–Justamente.

–Principio y fin constituyen el límite de cualquier cosa.

–¿Cómo no?

–Luego el Uno será ilimitado[23], ya que no tiene ni principio ni fin.

–Será ilimitado.

–Y tampoco tendrá figura, pues no participa ni de lo circular[24] ni de lo recto.

–¿Por qué?

–Es circular aquello cuyos puntos extremos es- *e*
tán en todas partes a igual distancia del centro.

–Sí.

–Y es recto aquello cuyo centro se antepone a ambos extremos.

–Así es.

–Luego si participase de una figura recta o circular, el Uno tendría partes y sería «muchos».

–Sin duda alguna.

–Por tanto, no es ni recto ni circular, ya que no tiene partes. 138*a*

–Justamente.

23. ἄπειρον hay que tomarlo en este pasaje como meramente negativo, como muestra el contexto; en la hipótesis siguiente el vocablo tendrá un sentido distinto.
24. Alusión a la «esfera» de Parménides.

–Y si es tal como se nos presenta, no estará en ningún lugar, ya que no puede estar ni en otro ni en sí mismo.

–¿Por qué?

–Si estuviese en otro, estaría abarcado circularmente por aquello en que estuviese contenido, teniendo con ello múltiples contactos y de muchas maneras. Pero es imposible que tenga esos múltiples contactos circulares: lo que es uno carece de partes y no participa del Círculo.

–Es imposible.

–Pero si estuviese en sí mismo no estaría abarcado sino por él mismo, ya que estaría en sí mismo, pues es imposible estar en algo sin estar abarcado por ello.

–Imposible, ciertamente.

–Serían, pues, distintos lo abarcante como tal y lo abarcado, porque la misma cosa no puede hacer y padecer a la vez lo mismo como un todo; con lo cual el Uno ya no sería uno, sino dos.

–No lo sería, ciertamente.

–Por tanto, el Uno no está en ningún lugar, ni en sí mismo ni en otro.

–No lo está.

No está en reposo ni en movimiento

–Considera ahora si, al ser tal su condición, es posible que el Uno esté en reposo o en movimiento.

–¿Y por qué no?

–Porque si estuviera en movimiento cambiaría de lugar o se alteraría, ya que éstos son los únicos c
movimientos.

–Sí.

–Pero si se alterase sería imposible que el Uno fuese uno consigo mismo.

–Imposible.

–Luego no se mueve por alteración.

–Parece que no.

–¿Se moverá acaso por traslación?

–Quizás.

–Pero si el Uno se trasladase, o bien giraría circularmente en el mismo lugar o bien se desplazaría de un lugar a otro.

–Necesariamente.

–Ahora bien, si girase en círculo, ¿no tendría que apoyarse forzosamente sobre un centro y tener partes distintas de sí mismo, girando en torno al centro? Pero ¿mediante qué artificio vamos d
a conceder un movimiento circular sobre un centro a lo que no tiene ni centro ni partes?

–No hay ninguno.

–Y si cambiase de lugar, ¿no llegaría a estar aquí y allá y así se movería?

–Desde luego.

–Pero ¿no se nos puso de manifiesto que en cualquier caso es imposible que el Uno pueda estar en algo?

–Sí.

–¿Y no es todavía más imposible que llegue a ser?

–No entiendo bien por qué.

–Si algo llega a ser en algo, ¿no es necesario que no esté todavía en ello mientras está llegando a ser y que tampoco esté totalmente fuera, puesto que ya llega a ser en ese algo?

–Es necesario.

e –Pero si a algo le sucede esto, sólo le sucederá en el caso de que tenga partes; una estaría entonces ya en aquello, a la vez que otra estaría fuera. Lo que no tiene partes, por el contrario, no podrá estar de ningún modo, a la vez y como un todo, ni dentro ni fuera de algo.

–Es verdad.

–Y en cuanto a lo que no tiene partes ni se da el caso que sea un todo, ¿no es todavía más imposible que llegue a ser en algo, ya que no llega a ser en algo ni como parte ni como todo?

–Así parece.

139*a* –Luego no cambia de lugar desplazándose y llegando a ser en algo, ni gira sobre sí mismo, ni se altera.

–No, según parece.

–Así, pues, el Uno es inmóvil según todo tipo de movimiento.

–Inmóvil.

–Puesto que, como hemos dicho, es imposible que esté en algo.

–Eso dijimos.

–Luego no está jamás en el mismo lugar.

–¿Por qué?

–Porque tendría que estar ya en aquello mismo en que está.

–Sin duda.

–Pero no le es posible estar ni en sí mismo ni en otro.

–No, en efecto.

–Luego el Uno no estará jamás en ningún lugar.

–No, según parece.

–Pero lo que no está jamás en el mismo lugar *b*
no tiene quietud ni reposo.

–No le es posible.

–El Uno entonces, según parece, no está ni en reposo ni en movimiento.

–Así parece seguirse.

No es idéntico ni diferente

–Ni tampoco será idéntico a otro o a sí mismo, ni será diferente de sí mismo ni de otro[25].

–¿Cómo así?

–Si fuese otro que sí mismo, sería otro que el Uno y ya no sería uno.

–Es verdad.

25. En la segunda hipótesis se habla de «Otros» o «los Otros» (τἄλλα), pero aquí sólo de algo «otro» (ἕτερον); la palabra «diferente» traduce también a un ἕτερον, y literalmente sería: «ni será otro que sí mismo ni que otro».

–Y si fuera idéntico a otro sería ese otro, pero
c no él mismo, con lo cual no sería ya lo que es, el Uno, sino otro que el Uno.

–No lo sería, en efecto.

–Luego no será ni idéntico a otro ni diferente de sí mismo.

–Pues no.

–Pero en tanto que Uno, tampoco será otro que otro, pues no es propio del Uno el ser otro que algo, sino sólo a lo otro el ser otro, y a ninguna otra cosa[26].

–Justamente.

–Luego por ser Uno no será otro. ¿No te parece?

–No, ciertamente.

–Pero si no es otro por esto, no lo será por sí mismo, y si no lo es por sí mismo no lo será él mismo. Y al no ser de ningún modo otro, no será otro respecto de nada.

d –Justamente.

–Ni tampoco será idéntico a sí mismo.

–¿Por qué?

–Porque el Uno y la Identidad no tienen la misma naturaleza.

–¿Cómo dices?

–Porque cuando algo se hace idéntico a algo no por ello se hace uno.

26. La pura unidad del Uno no admite ninguna mezcla con la alteridad.

–Pero ¿por qué?

–Lo que se hace idéntico a muchas cosas se convierte necesariamente en muchos, pero no en uno.

–Es verdad.

–Si el Uno y la Identidad no se diferenciasen en nada, cuando algo llegase a ser idéntico se haría siempre uno, y cuando llegase a ser uno se haría idéntico.

–Sin duda. e

–Por tanto, si el Uno fuese idéntico a sí mismo, no sería uno con respecto a sí mismo, y al no ser uno, no será ya el Uno. Pero esto es imposible. Luego es imposible que el Uno sea diferente de otro e idéntico a sí mismo[27].

–Imposible.

–Así, pues, el Uno no será ni otro ni idéntico, ni con respecto a sí ni con respecto a otro.

–No, en efecto.

No es semejante ni desemejante

–Pero tampoco será semejante ni desemejante, ni a sí mismo ni a otro.

27. No se trata de un razonamiento sofístico, contra lo que afirma Diès (p. 75 de su trad.), sino de un atenerse a la suposición inicial sobre la unidad del Uno que como tal no puede admitir ni siquiera la identidad relacional consigo mismo, porque como la identidad es diferente de la unidad (tesis sobre la que habría que hacer una larga exégesis), ser idéntico a sí mismo significaría participar en algo «otro» que la Unidad.

–¿Por qué?

–Porque lo semejante experimenta una cierta identidad.

–Sí.

–Y ya hemos visto que la naturaleza de la Identidad es distinta de la del Uno.

140*a* –Así se nos mostró.

–Pero si al Uno le afectase algo distinto de su propia unidad, sería por esta afección más que uno, lo cual es imposible.

–Sí.

–De ninguna manera, pues, el Uno está afectado por la Identidad, ni respecto de sí ni respecto de otro.

–Parece que no.

–Luego no es posible que sea semejante a otro o a sí mismo.

–No lo parece.

–Ni tampoco puede ser otro, pues si el Uno tuviese esta afección sería más que uno.

–Más que uno, en efecto.

–Si experimentase ser otro que sí o que otro, sería desemejante a sí mismo o a otro, ya que lo semejante está afectado por lo idéntico.

b –Justamente.

–El Uno entonces, según parece, al no estar afectado por lo otro en manera alguna no será de ninguna manera desemejante a sí o a otro.

–No lo será, en efecto.

–Luego el Uno no será ni semejante ni desemejante, ni a otro ni a sí mismo.

–No parece.

No es igual ni desigual

–Y al ser de tal condición, tampoco será igual ni desigual a sí mismo o a otro.

–¿Por qué?

–Siendo igual, será de las mismas medidas que aquello a lo que fuese igual.

–Así es.

–Siendo más grande o más pequeño, tendrá, respecto de las cosas a las que sea conmensu- c
rable, mayor número de medidas que las más pequeñas y menor número que las más grandes.

–Sí.

–Y con respecto a los que no sea conmensurable, tendrá medidas más pequeñas respecto de unos, mayores respecto de otros.

–¿Cómo no?

–Pero ¿no es imposible que lo que no participa de lo Idéntico tenga idénticas medidas u otra identidad cualquiera?

–Imposible.

–Por tanto, no será igual ni a sí mismo ni a otro, ya que no tiene idénticas medidas.

–Así parece seguirse.

–Pero si tuviese mayor o menor número de
d medidas, tendría tantas partes cuantas medidas tuviera, con lo que ya no sería uno, sino tantos como medidas tuviera.

–Exactamente.

–Si hubiese una medida del Uno, éste llegaría a ser igual a la medida. Pero ya se puso de manifiesto que es imposible que el Uno sea igual a algo.

–Así se manifestó.

–Luego al no participar de una medida, ni de muchas ni de pocas, ni participar de ningún modo de lo idéntico, no será nunca igual a sí mismo ni a otro, ni tampoco será más grande o más pequeño con respecto a sí mismo o a otro.

–Así es enteramente.

El Uno y el tiempo

e –¿Y qué? ¿Crees posible que el Uno sea más viejo o más joven o que tenga la misma edad?

–¿Por qué no?

–Porque lo que tenga la misma edad que él mismo o que otro participará de la igualdad y de la semejanza temporal, pero ya hemos dicho que el Uno no participa ni de la igualdad ni de la semejanza temporal.

–Lo hemos dicho, en efecto.

–Y hemos dicho que tampoco participa de la desemejanza ni de la desigualdad.

–Ciertamente.

–¿Cómo, pues, siendo de tal condición podrá 141*a*
ser más viejo o más joven o tener la misma edad que otra cosa?

–De ninguna manera.

–El Uno entonces no será ni más joven, ni más viejo, ni tendrá la misma edad que él mismo o que otro.

–Parece que no.

–Pero si fuera así, el Uno no podría estar en absoluto en el tiempo. ¿O acaso no es forzoso que lo que está en el tiempo se haga siempre más viejo que sí mismo?

–Es forzoso.

–Pero lo más viejo, ¿no es siempre más viejo que lo más joven?

–¿Y qué?

–Luego lo que se hace más viejo que él mismo *b*
se hace a la vez más joven que él mismo, si tiene que haber algo respecto de lo cual se haga más viejo.

–¿Cómo dices?

–Esto: no hace falta que una cosa llegue a hacerse diferente de otra si ya es diferente; ya lo es de lo que es actualmente diferente, ya lo ha sido de lo que se hizo diferente, lo será de lo que va a serlo, pero de lo que está haciéndose diferente no hace falta que lo haya sido, ni que vaya a serlo, ni que sea diferente, sino sólo que esté haciéndose diferente.

–Necesariamente.

c –Pero lo más viejo es diferente de lo más joven y de nada más.

–En efecto.

–Luego lo que se hace más viejo que él mismo es necesario que se haga a la vez más joven que él mismo[28].

–Eso parece.

–Ahora bien, no puede hacerse en un tiempo mayor o menor que él mismo, sino que ha de hacerse, o ser ya, o haber sido o ser en el futuro en un tiempo igual al suyo.

–También esto es necesario.

–Luego, según parece, es necesario que cuanto

d esté en el tiempo y participe de él tenga en cada caso la misma edad que sí mismo y se haga a la vez más viejo y más joven que él mismo.

–Podría ser así.

–Pero el Uno no participa de ninguna de estas afecciones.

–No participa, en efecto.

–Luego ni participa del tiempo, ni está en tiempo alguno.

–Así es, según muestra la argumentación.

28. Diès ve también aquí un sofisma, aduciendo que no puede haber relación donde no hay real dualidad de términos; olvida que Platón está hablando en este pasaje de relaciones κατὰ λόγον.

El Uno no es

–¡Pues qué! ¿El «fue», el «ha llegado a ser», el «llegó a ser», no parecen significar una participación en un tiempo que ya ha sido?

–Ciertamente.

–¿Y qué? ¿El «será», el «llegará a ser» y «habrá e
llegado a ser», en un tiempo futuro?

–Sí.

–¿Y el «es», el «llega a ser», en un tiempo ahora presente?

–Sin lugar a dudas.

–Luego si el Uno no participa de ningún modo del tiempo, antes no ha sido, ni era, ni fue; ahora no ha llegado a ser, ni llega a ser, ni es; después no llegará a ser, ni habrá llegado a ser, ni será.

–Es la pura verdad.

–Pero ¿hay otros modos de participación en el Ser que éstos?

–No los hay.

–El Uno, entonces, no participa de ningún modo en el Ser.

–Parece que no.

–Luego el Uno no es de ningún modo[29].

29. La conclusión de que el Uno no puede tener ningún tipo de ser se sigue directamente de la suposición inicial. Si el Uno es absolutamente uno, no podremos establecer sobre él ningún predicado que pueda significarse con el vocablo «es» en cualquiera de sus sentidos; por tanto, no le pertenecerá ni tan siquiera ese «ser» propio del sujeto de un juicio verdadero, como en el caso de la sexta hipótesis; no sólo no se puede decir «el Uno *es*», sino tampoco «el Uno *es* uno»,

–Eso parece.

–Por tanto, ni tan siquiera sería uno, porque si lo fuese participaría en el Ser. Pero, según parece, el Uno ni es uno, ni es, si hemos de fiarnos de la argumentación.

142*a* –Temo que sea así.

–Pero lo que no es, precisamente por no ser, ¿podrá tener algo en sí o de sí?

–¿Y cómo?

–Entonces no tiene nombre, ni razón, ni ciencia, ni sensación, ni opinión.

–No lo parece.

–Pero ¿es posible que suceda esto con el Uno?

–Me cuesta creerlo.

Segunda hipótesis: Si el Uno es

b –¿Quieres que consideremos de nuevo la hipótesis desde el principio, para ver si al reconsiderarla surge algo distinto?

pues eso supondría considerar al Uno como «algo». La pura unidad del Uno excluye el «es», porque aquí se está suponiendo que el «Uno» es distinto (separado) del «Ser». Su pura unidad no admite «mezcla» alguna.

Los *neoplatónicos,* por una extraña transposición de textos, entendieron que este Uno ajeno al «es» no era sino un Uno que está «más allá» del ser, como el Bien de la *República* (509 b). Este incognoscible Uno sería el Bien, Dios mismo, del que sólo se pueden establecer predicados negativos, por aquí se disparó toda la teología mística del «más allá». Para una crítica de esta interpretación véase el Apéndice E de la traducción del *Parménides* de E. A. Taylor (Oxford, 1934), donde se muestra que la visión neoplatónica del diálogo parte de supuestos enteramente ajenos a los escritos de Platón.

–Lo quiero, desde luego.

–Si el Uno es, decíamos, hemos de aceptar entonces todas las consecuencias que se sigan para el Uno, cualesquiera que sean. ¿No es así?

–Sí.

Es un Uno-Ser

–Examinémosla, pues, desde el principio: si el Uno es, ¿es posible que sea y no participe en el Ser?

–No es posible.

–Luego el Ser del Uno no se identificaría con el Uno, pues de lo contrario aquél no sería el Ser del Uno ni éste, el Uno, participaría en el Ser, con lo que sería equivalente decir «el Uno es» y «el Uno es uno». Pero la hipótesis que nos ocupa no c
es «si el Uno es uno», qué consecuencias se siguen, sino la de «si el Uno es». ¿No es así?[30]

–Ciertamente.

–Luego el «es» tiene una significación distinta que el Uno.

–Necesariamente.

–¿Y no significa acaso sino que el Uno participa en el Ser? ¿Sería esto lo que se dice cuando alguien afirma en general que «el Uno es»?

–Desde luego.

30. Frente al Parménides histórico Platón mostrará que el «Uno Ser» o «Uno que es» (τὸ ἕν ὄν) es múltiple y divisible.

Es un todo de partes (uno y múltiple)

–Así, pues, digámoslo de nuevo: si el Uno es, ¿qué se sigue? Considera si no es necesario que esta hipótesis signifique que el Uno es de tal condición que tiene partes[31].

–¿Cómo?

d –De esta manera: si el «es» se dice del Uno que es y el «uno» del Ser que es uno, entonces el Ser y el Uno no son lo mismo. Pero, aquello que hemos supuesto, «el Uno que es», ¿acaso no es inevitable que sea un todo, el Uno-Ser, del que vendrían a ser partes la unidad y el ser?

–Es inevitable.

–¿Y a cada una de estas partes la llamaremos sólo «parte» o bien lo que es parte tendrá que ser llamado «parte del todo»?

–Parte del todo.

–Luego lo que es uno es un todo y tiene partes.

–Ciertamente.

–¡Pues qué! ¿Cada una de las partes del Uno
e que es, la unidad y el ser, puede carecer de la otra, el Uno del ser y el Ser de la unidad?

–No es posible.

–Luego cada una de las partes poseerá a su vez unidad y ser, y por pequeña que sea una parte es-

31. La palabra «parte» (μέρος, μόριον) hay que tomarla en el sentido de elementos, caracteres o aspectos (v. Cornford, F. M., *o. c.*, p. 137).

tará constituida al menos por dos partes; y como por la misma razón siempre será así, cuando surja una parte tendrá siempre esa dualidad de partes, porque el Uno posee siempre el ser y el Ser el uno, de tal manera que necesariamente se engendrará siempre una dualidad y jamás será uno.

–Necesariamente. 143*a*

–¿Será entonces el Uno una pluralidad infinita?

–Así parece.

El Uno, el Ser y lo Otro: la generación del número

–Pues considéralo también así.

–¿Cómo?

–¿Decimos que el Uno participa en el Ser y que por ello «es»?

–Sí.

–Y por esta razón el Uno se nos ha mostrado como múltiple.

–Así es.

–¡Pues qué! El Uno en sí, que decimos que tiene parte en el Ser y que es captado en y por sí mismo tan sólo por el pensamiento, separándolo de aquello que decimos que participa, ¿este Uno se nos mostrará entonces sólo como uno o bien como múltiple en sí mismo?

–Como uno, creo yo.

–Veámoslo: tendrán que ser necesariamente *b*
distintos su Ser y lo que él mismo es, ya que el

Uno no es el Ser, sino que en cuanto Uno participa en el Ser.

–Necesariamente.

–Pero si el Ser y el Uno son otros entre sí, no es por su unidad que el Uno es otro que el Ser, ni tampoco por su ser que el Ser es otro que el Uno, sino que son otros entre sí por lo Otro y la Diferencia[32].

–Sin duda alguna.

–Así, pues, lo Otro no es idéntico ni al Uno ni al Ser.

–¿Cómo podría serlo?

–¡Pues qué! Si escogemos, según prefieras, bien
c sea el Ser y lo Otro, o el Ser y el Uno, o el Uno y lo Otro, ¿lo que hayamos escogido en cada caso no constituirá lo que justamente podemos llamar una «pareja»?

–¿Cómo?

–Así: ¿se puede decir «Ser»?

–Se puede.

–¿Y, a su vez, decir «Uno»?

–También.

–¿No se les llama así a cada uno de ellos?

–Sí.

–¿Y qué? Cuando digo «Ser y Uno», ¿acaso no digo una «pareja»?

–Sin duda.

32. En cuanto Uno, el Uno que es tendrá entonces dos partes: la unidad y la diferencia; otro tanto cabe decir del Ser.

–Y cuando digo «Ser y Otro» u «Otro y Uno», ¿no digo siempre, también en cada uno de estos casos, una «pareja»?

–Sí. d

–Y lo que justamente llamamos «pareja», ¿puede ser una pareja y no ser *dos?*

–No es posible.

–Pero cuando hay dos, ¿hay algún procedimiento para que cada uno de los términos no sea *uno?*

–Ninguno.

–Luego aunque cada pareja resulte ser una dualidad, cada uno de sus términos será uno.

–Así parece.

–Pero si cada término es uno, ¿la adición de uno cualquiera de éstos a la pareja no dará *tres* en total?

–Sí.

–Mas ¿tres no es impar y dos par?

–¿Cómo no?

–¿Y qué? ¿No es forzoso que si hay dos haya dos veces y tres veces si hay tres, ya que dos se compone de dos veces uno y tres de tres veces uno?

–Forzosamente.

–Y si hay dos y dos veces, ¿no es necesario que sean dos veces dos? Y si hay tres y tres veces, ¿no es necesario que sean tres veces tres?

–¿Cómo no?

–¡Y qué! Si hay tres y dos veces, y si hay dos y tres veces, ¿no es necesario que se dé tres dos veces y dos tres veces? e

–Enteramente necesario.

–Habrá entonces pares en número par e impares en número impar, y a su vez pares en número impar e impares en número par.

–Así es.

–Pero si las cosas son así, ¿piensas que puede quedar algún número que no tenga que ser necesariamente?
144*a*

–En manera alguna.

–Luego si el Uno es, es necesario que también el número sea[33].

–Es necesario.

–Pero si el número es, existirá también una multiplicidad y una ilimitada pluralidad de entidades. ¿O acaso el número que así surge no es una pluralidad ilimitada que participa en el Ser?[34].

–Sin duda.

–Y si la totalidad del número participa en el Ser, ¿no participará también en él cada parte del número?

–Sí.

33. Del «Uno Ser», que tiene dos partes y la diferencia entre ambas, se deriva la pluralidad ilimitada de los números. Sobre este pasaje véase: R. E. Allen, *The Generation of Numbers in Plato's Parmenides*, Classical Philology 65 (1970), 31 sq.

34. El «ser» del «Uno Ser» es indefinidamente múltiple, de la misma manera que su unidad es indefinidamente múltiple en el anterior argumento.

Multiplicidad del Uno en sí

–¿El Ser entonces estará distribuido entre todos b
los entes y no faltará a ninguno de ellos, ni al más pequeño ni al más grande? ¿O no tiene sentido hacerse esta pregunta, pues cómo podría faltarle el Ser a algo que es?

–De ningún modo.

–Estará, pues, repartido en los más pequeños y en los más grandes y en todo tipo de entes, y se repartirá máximamente entre todos, de tal manera que las partes del Ser serán infinitas.

–Así es.

–Luego sus partes serán las más numerosas.

–Las más numerosas, en efecto. c

–¡Pues qué! ¿Habrá entre éstas alguna que sea parte del Ser y que, sin embargo, no sea una parte?

–¿Cómo podría ser eso?

–Pienso, por el contrario, que si ella es parte, es necesario que sea siempre algo «uno», y es imposible que no lo sea.

–Necesariamente.

–Luego a todas y cada una de las partes del Ser les pertenece la unidad, no faltándole ni a la parte más pequeña, ni a la más grande, ni a ninguna otra.

–Así es. d

–¿Y el Uno que es puede estar presente como un todo en muchos lugares a la vez? Considéralo.

–Lo considero y veo que es imposible.

–Estará entonces repartido, si no está como un todo; pues no podría estar presente a la vez en todas las partes del Ser si no estuviese repartido.

–Sí.

–Pero lo que está repartido es necesariamente tan múltiple como partes haya.

–Necesariamente.

–Luego no nos hemos expresado con verdad anteriormente cuando decíamos que el Ser estaría distribuido en el mayor número de partes. Porque sus partes no son más numerosas que aquellas en las que está distribuido el Uno, sino
e iguales, según parece; porque nada que *es* carece de unidad y nada que sea *uno* carece de ser; aunque sean dos, se igualan siempre en todo[35].

–Así parece enteramente.

–Luego el Uno mismo, así repartido por el Ser, es múltiple e ilimitado en número.

–Eso parece.

–Por tanto, no sólo es múltiple «el Uno que es», sino que también la unidad misma, distribuida por el ser, es necesariamente múltiple.

–Así es, ciertamente.

35. El ser y el uno no se identifican, dirá Aristóteles, pero son correlativos: todo ente es uno y todo lo que sea uno es ente (*Met.*, 1003 b 22); la divisibilidad del ser no significa la destrucción de su unidad, sino su conversión en múltiples «unos» distribuidos por el ser.

Tiene extensión y figura

–Pero como las partes son partes de un todo, tomado como un todo el Uno sería limitado. ¿O es que las partes no están contenidas por el todo? 145*a*

–Necesariamente.

–Pero el continente será ciertamente un límite.

–¿Cómo no?

–Luego el «Uno que es» será uno y múltiple, todo y partes, limitado e ilimitado numéricamente.

–Eso parece.

–Pero si es limitado, ¿no tendrá entonces extremos?

–Necesariamente.

–¿Y qué? Si es un todo, ¿no tendrá un comienzo, un medio y un fin? ¿O es posible que algo sea un todo sin esas tres determinaciones? ¿Podría pretender ser aún un todo si le faltase alguna de las tres?

–No podría. *b*

–Luego el Uno tendrá, según parece, un comienzo, un medio y un fin.

–Lo tendrá.

–Pero el medio está a igual distancia de los extremos, pues de otra manera no sería medio.

–No lo sería.

–Luego, según parece, si el Uno es así participará de una figura, recta o circular o una mezcla de ambas.

–Participará.

Está en sí mismo y en otro

–Y si tiene estas propiedades, ¿no estará entonces en sí mismo y en otro?

–¿Cómo?

–Cada una de las partes está en el todo y ninguna fuera del todo.

–Así es.

–Y todas las partes están contenidas por el todo.

c –Sí.

–Y el Uno es la totalidad de sus propias partes, ni más ni menos que todas.

–Ni más ni menos, en efecto.

–Pero ¿el Uno no es también el todo?

–¿Cómo negarlo?

–Luego si la totalidad de las partes está en el Todo y si esta totalidad es el Uno y el Todo en sí, y todas ellas están contenidas por el Todo, entonces el Uno estará contenido por el Uno y de esta manera el Uno mismo estará en sí mismo.

–Así parece.

–Pero, a su vez, el Todo no está en las partes, ni
d en todas ni en alguna. Porque si estuviese en todas, necesariamente estaría en una, y si no estuviese en alguna tampoco podría estar en todas; en efecto, si ésta es una entre todas las partes y el Todo no está en ella, ¿cómo podrá estar entonces en todas las partes?

–De ninguna manera.

–Ni tampoco estará en alguna de las partes, porque si el Todo estuviese en alguna, lo más estaría en lo menos, lo cual es imposible.

–Imposible, efectivamente.

–Y si el Todo no está ni en muchas, ni en una, ni en la totalidad de las partes, ¿no es necesario que esté en algo otro o bien que no esté en parte alguna?

–Es necesario. *e*

–Si no está en ninguna parte, no será nada; pero si es un Todo, ¿no es necesario que esté en otro, ya que no está en sí mismo?

–Ciertamente.

–Luego el Uno en tanto que es un todo, está en otro; pero con respecto a la totalidad de las partes, se encuentra en sí mismo. Y de esta manera resulta necesario que el Uno esté en sí mismo y en otro.

–Necesariamente.

Está en movimiento y en reposo

–Ahora bien, si tal es la naturaleza del Uno, ¿no es necesario que esté en movimiento y en reposo?

–¿De qué manera?

–Está en reposo, ciertamente, si está en sí mismo; porque al estar en un lugar y no salir de él, es- 146*a*
tará en el mismo, en sí mismo.

–Estará, en efecto.

–Y lo que está siempre en el mismo lugar tiene que estar necesariamente siempre en reposo.

–Sin duda.

–¿Y qué? Lo que está siempre en otro, ¿no se debe a una necesidad opuesta que nunca esté en lo mismo, y que, al no encontrarse nunca en lo mismo, jamás esté en reposo, y no estando en reposo se mueva?

–Así es.

–Es, pues, necesario que el Uno, al estar siempre en sí mismo y en otro, esté siempre en movimiento y en reposo.

–Así parece.

Idéntico y diferente

–Será preciso entonces que sea idéntico a sí mis-
b mo y diferente de sí mismo, y de la misma manera idéntico a los Otros y diferente de ellos, si es que le afectan las anteriores determinaciones[36].

–¿Cómo?

–Toda cosa está con respecto a toda cosa de dos modos: o es idéntica o es diferente; y si no es idéntica ni diferente, será parte de aquello de lo cual es parte o bien será un todo respecto de la parte.

36. En esta sección se muestra que «idéntico» y «diferente» son predicados ambiguos que pueden incluso aplicarse a una y misma cosa; hay también un uso ambiguo de «uno» y «no uno».

–Así parece.

–Pero ¿acaso el Uno es parte de sí mismo?

–De ningún modo.

–Luego no será respecto de sí mismo como un todo con respecto a una parte, ya que sería parte con respecto a sí mismo.

–No es posible.

–Pero ¿acaso el Uno es diferente del uno?

–No, desde luego. c

–Luego no será diferente de sí mismo.

–No, ciertamente.

–Así, pues, si no es con respecto a sí mismo ni otro, ni todo, ni parte, ¿no será entonces necesario que sea idéntico a sí mismo?

–Necesariamente.

–¿Y qué? Lo que está fuera de sí mismo, aun estando en sí mismo consigo mismo, ¿no será necesario que sea diferente de sí mismo, ya que estará fuera de sí?

–Eso me parece.

–Pues así se nos ha mostrado el Uno: que está a la vez en sí mismo y en otro.

–Así se mostró.

–Luego, según parece, el Uno será diferente de sí mismo.

–Eso parece. d

–¡Pues qué! Si algo es diferente de algo, ¿no será diferente de lo que es diferente?

–Necesariamente.

–Todos los que no son «uno» son diferentes

del Uno y el Uno es diferente de los que no son uno.

–¿Cómo no?

–El Uno entonces será diferente de los Otros.

–Será diferente.

–Veamos: lo Idéntico en sí y lo Diferente, ¿no son mutuamente contrarios?

–¿Cómo no?

–¿Podría entonces estar lo Idéntico en lo que es diferente o lo Diferente en lo que es idéntico?

–No es posible.

–Luego si lo Diferente jamás está en lo que es idéntico, no hay ninguna cosa en la que lo Dife-
e rente esté durante algún tiempo, pues por poco que estuviese en algo, lo Diferente estaría en lo que es idéntico durante ese tiempo. ¿No es así?

–Así es.

–Y puesto que no está jamás en lo que es idéntico, lo Diferente no estará jamás en ninguna cosa.

–Es verdad.

–Lo Diferente entonces no estará ni en los que no son uno, ni en el Uno.

–No, desde luego.

–No es entonces por lo Diferente por lo que el Uno será diferente de los que no son uno, ni los que no son uno del Uno.

–Pues no.

–Ni tampoco serán diferentes entre sí por sí mismos, ya que no participan de lo Diferente.

147a –¿Cómo podrían?

–Si, pues, no son diferentes ni por sí mismos ni por lo Diferente, ¿no escaparán totalmente a ser diferentes entre sí?

–Escaparán.

–Ni tampoco tendrán número los que no son uno, pues no serían no uno, sino que de alguna manera serían uno.

–Es verdad.

–Ni tampoco tendrán número los que no son uno, pues si tuviesen número ya no serían absolutamente no uno.

–No, en efecto.

–¿Y qué? ¿Acaso los que no son uno son partes del Uno? ¿Participarán así los no uno en el Uno?

–Participarán.

–Luego si el Uno es enteramente uno y los que *b*
no son uno son enteramente no uno, el Uno no será parte de los no uno, ni será un todo del que los no uno serían partes; ni tampoco los que no son uno serán partes del Uno, ni serán un todo del que el Uno sería parte.

–No, en efecto.

–Pero ¿no habíamos dicho que si no son partes, ni todos, ni diferentes, serán idénticos entre sí?

–Lo dijimos, en efecto.

–¿Diremos entonces que el Uno, tal como está con respecto a los que no son uno, es idéntico a éstos?

–Lo diremos.

–Luego el Uno, según parece, será diferente de

los Otros y de sí mismo, e idéntico a ellos y a sí mismo.

–Así parece seguirse de la argumentación.

Semejante y desemejante

c –¿Será también semejante y desemejante con respecto a sí mismo y a los Otros?

–Quizás.

–Puesto que se nos mostró diferente de los Otros, ¿no serán los Otros diferentes de él?

–Sin duda.

–¿Será, pues, diferente de los Otros tal como los Otros lo son de él, ni más ni menos?

–Ciertamente.

–Pero si no lo es ni más ni menos, lo será entonces de manera semejante.

–Sí.

–Luego en tanto que está afectado por la diferencia respecto de los Otros y de manera similar los Otros respecto de él, estarían afectados por una identidad, el Uno con respecto a los Otros y los Otros con respecto al Uno.

d –¿Qué quieres decir?

–Esto: ¿no denominas con cada nombre alguna cosa?

–Yo sí.

–¡Pues qué! ¿El mismo nombre lo dices muchas veces o una sola vez?

–Sí, por mi parte muchas veces.

–¿Y si lo dices una vez designarás aquello a que se refiere el nombre y si lo dices más veces ya no aquello a que se refiere? ¿O designarás siempre y con toda necesidad la misma cosa cuando digas el mismo nombre una o muchas veces?

–¿Y qué?

–Pero ¿no es lo «diferente» un nombre que se refiere a algo?

–Ciertamente.

–Entonces, cuando lo pronuncias, sea una vez *e*
o muchas, no te refieres a otra cosa ni nombras otra cosa que aquella a que pertenece el nombre.

–Necesariamente.

–Así, pues, cuando decimos que los Otros son «diferentes» del Uno y que el Uno es «diferente» de los Otros, al decir dos veces «diferente» no designamos algo distinto, sino aquello a que por naturaleza corresponde siempre el nombre.

–Sin duda alguna.

–Luego en tanto que el Uno es «diferente» de 148*a*
los Otros y los Otros del Uno, al estar afectados por la misma diferencia el Uno y los Otros estarán afectados por lo mismo. Y los que están afectados por lo mismo son semejantes. ¿O no es así?

–Sí.

–Así, pues, en cuanto el Uno está afectado por la diferencia con respecto a los Otros, por esa misma diferencia el Uno será enteramente semejante a los Otros, porque en su totalidad es diferente con respecto a la totalidad de los Otros.

–Eso parece.

–Lo Semejante, sin embargo, se opone a lo Desemejante.

–Sí.

–Y lo Diferente a lo Idéntico.

–Así es.

–Pero ya quedó claro esto: que el Uno es idén-
b tico a los Otros.

–Quedó claro, en efecto.

–Pero ser idéntico a los Otros es una afección opuesta a ser diferente de los Otros.

–Sin duda.

–Y en cuanto diferente, se mostró semejante.

–Luego en cuanto idéntico será desemejante, al estar afectado por la afección opuesta a la que lo hace semejante, pues era lo Diferente lo que le hacía semejante.

–Sí.

–Lo Idéntico entonces le hará desemejante, o no sería contrario a lo Diferente.

–Eso parece.

–Luego el Uno será semejante y desemejante
c respecto de los Otros, semejante en cuanto diferente, desemejante en cuanto idéntico.

–Pues, según parece, se encuentra en tal relación.

–Pero también tiene ésta.

–¿Cuál?

–En cuanto afectado por la identidad, no está afectado por la diferencia, y al no estar afectado

por la diferencia no es desemejante, y si no es desemejante será semejante; pero en cuanto afectado por la diferencia, será diferente, y al ser diferente será desemejante.

–Es verdad.

–Luego el Uno, por ser idéntico a los Otros y porque es diferente de ellos, por ambos respectos y por cada uno en particular, será semejante y desemejante a los Otros.

–Ciertamente. *d*

–Y lo será también referido a sí mismo, ya que se nos mostró diferente de sí mismo e idéntico a sí mismo, por lo que, según ambos respectos y cada uno en particular, el Uno se mostrará semejante y desemejante a sí mismo.

–Es necesario.

En contacto y no contacto

–¿Y entonces qué? Considera ahora cómo es el Uno respecto del contacto y del no contacto consigo mismo y con los Otros[37].

–Lo considero.

–Hemos visto que el Uno está en sí mismo como en su propio todo.

37. Se trata en esta sección del contacto entre los cuerpos, análisis imposible de cumplir si se admite la tesis eleática del Ser Uno, único e indivisible. Comparar con las precisiones aristotélicas sobre el contacto (*Phys.*, V, 3, 226 b-227 a).

–Justamente.

–¿Y no está el Uno también en los Otros?

–Sí.

e –Luego en tanto que está en los Otros estará en contacto con los Otros, y en cuanto está en sí mismo se apartará del contacto con los Otros y al estar en sí mismo estará en contacto consigo mismo.

–Así parece.

–Y así el Uno estará en contacto consigo mismo y con los Otros.

–Lo estará.

–¿Y qué diremos entonces? ¿No será preciso que todo lo que haya de estar en contacto con algo tenga que estar inmediatamente a continuación de aquello con lo que haya de estar en contacto, ocupando el lugar que esté justamente después de aquel en que esté situado lo que toca?

–Necesariamente.

–Luego si el Uno tiene que estar en contacto consigo mismo, tendrá que estar inmediatamente después de sí mismo, ocupando el lugar que esté a continuación del que está.

–Será preciso, en efecto.

149a –Pero si se cumpliese esto, el Uno sería dos y llegaría a estar en dos lugares a la vez; y esto, mientras sea Uno, no podrá hacerlo.

–No, por cierto.

–Hay, pues, una misma necesidad para el Uno de no ser dos y no estar en contacto consigo mismo.

–La misma.

–Pero tampoco estará en contacto con los Otros.

–¿Por qué?

–Porque, decimos, lo que tiene que estar en contacto con algo que sea distinto, es preciso que esté inmediatamente a continuación de aquello con lo que ha de estar en contacto, sin que ningún tercero se interponga entre ellos.

–Es verdad.

–Luego hacen falta por lo menos dos, si ha de haber contacto.

–Hacen falta.

–Y si a estos dos términos se les añade un tercero inmediatamente a continuación, serán tres *b*
términos y dos contactos.

–Sí.

–Y así siempre que se le añada una nueva unidad surgirá un nuevo contacto, siendo el número de los contactos inferior en uno al número de las unidades en contacto. Porque en la medida en que los dos primeros términos superan ya a sus contactos, al ser de un número mayor que los contactos, por esta razón el número de los términos será superior al total de los contactos; cuando en lo sucesivo se añada una nueva unidad a la *c*
serie numérica, se añadirá un contacto a los contactos.

–Justamente.

–Así, pues, cualquiera que sea el número de los

términos, los contactos serán siempre inferiores a ellos en una unidad.

–Es verdad.

–Pero si sólo hay uno, y no hay dos, no habrá ningún contacto.

–¿Cómo podría haberlo?

–Diremos entonces que los Otros que el Uno ni son uno, ni participan del Uno, ya que son otros.

–No, por cierto.

–Luego no hay número en los Otros, ya que el uno no está en ellos.

–¿Cómo podría haberlo?

d –Los Otros entonces no son ni uno, ni dos, ni tienen nombre de ningún otro número.

–No lo son.

–Luego sólo el Uno es uno y no habrá dualidad.

–No, según parece.

–En consecuencia, no habrá contacto, ya que no hay dualidad.

–No lo habrá.

–El Uno entonces no tendrá contacto con los Otros, ni los Otros con el Uno, ya que no hay contacto alguno.

–No lo tendrá, en efecto.

–Así, pues, según lo que hemos dicho, el Uno tiene y no tiene contacto con los Otros y consigo mismo.

–Eso parece.

Igual y desigual

–¿Y acaso será igual y desigual a sí mismo y a los Otros?[38]

–¿Cómo?

–Si el Uno fuese más grande o más pequeño e
que los Otros, o bien los Otros más grandes o más pequeños que el Uno, no sería por ser uno el Uno y los Otros otros que el Uno, por sus esencias mismas, que serían más grandes o más pequeños entre sí. Pero si, además de ser lo que son, tuviesen cada uno igualdad, serían recíprocamente iguales. Y si los Otros tuviesen grandeza y el Uno pequeñez, o el Uno grandeza y pequeñez los Otros, entonces sería más grande aquel al que se le agregase la grandeza y más pequeño aquel al que se le agregase la pequeñez.

–Necesariamente.

–¿Existirán entonces estas dos Ideas, la Grandeza y la Pequeñez? Porque si no existieran, no serían contrarias entre sí, ni llegarían a estar en los entes.

–¿Cómo no van a existir? 150*a*

–Entonces, si la Pequeñez se hiciese presente en

38. Esta sección, dice Cornford, es una de las más oscuras del diálogo. «Igual», «desigual», «más grande», «más pequeño» son predicados que se aplican a cantidades. Así considerado, el «Uno que es» es tratado primero como cantidad continua o magnitud (hasta 151 a), y luego como cantidad discreta o número (hasta el final de la sección).

el Uno, estaría en la totalidad del Uno o bien en una parte suya.

–Necesariamente.

–¿Y qué si se hiciera presente en el todo? ¿No se extendería por igual en la totalidad del Uno o bien lo abarcaría?

–Es evidente.

–Pero si se extendiese por igual en el Uno, ¿no sería la Pequeñez igual al Uno? ¿No sería más grande si lo abarcase?

–¿Cómo no habría de serlo?

–Pero ¿es posible que la Pequeñez sea igual o mayor que algo, y cumpla las funciones de la Grandeza y la Igualdad, pero no la suya propia?

b –Es imposible.

–Luego la Pequeñez no estará en la totalidad del Uno, sino sólo en una parte.

–Sí.

–Ni tampoco estará en la totalidad de la parte, pues de lo contrario produciría la misma consecuencia que si estuviese en la totalidad: sería igual o más grande que la parte en la que estuviese.

–Necesariamente.

–La Pequeñez entonces jamás estará presente en ningún ente, ya que no puede hacerse presente ni en la parte ni en el todo; por tanto, nada será pequeño, salvo la Pequeñez en sí.

–No, según parece.

–Pero tampoco la Grandeza estará presente en
c el Uno; pues aquello en que estuviese presente

la Grandeza sería distinto y más grande que la Grandeza en sí, y no sería entonces algo pequeño a lo que debería superar, si es que es grande. Pero esto es imposible, porque la Pequeñez no está presente en ninguna parte.

–Es verdad.

–Así, pues, la Grandeza en sí no puede ser más grande sino con respecto a la Pequeñez en sí y la Pequeñez en sí no puede ser más pequeña sino con respecto a la Grandeza en sí.

–No, en efecto.

–Luego los Otros, al no tener grandeza ni pequeñez, no son ni más grandes ni más pequeños que el Uno, ni tampoco la Grandeza y la Pequeñez tienen respecto del Uno la posibilidad de superarlo o ser superadas, sino sólo una respecto de otra. Tampoco el Uno será mayor ni menor con respecto a ellas o a los Otros, ya que no tiene grandeza ni pequeñez. *d*

–Parece que no.

–Pero si el Uno no es ni más grande ni más pequeño que los Otros, ¿no se sigue necesariamente que no los supera ni es superado por ellos?

–Necesariamente.

–Y lo que no supera ni es superado, ¿no es del todo necesario que esté en igualdad y, al estar en igualdad, que sea igual?

–¿Cómo no? *e*

–Y también el Uno mismo se comportará de esta manera con respecto a sí mismo: al no tener

en sí ni grandeza ni pequeñez, no se superará a sí mismo ni será superado por él mismo, sino que al estar en igualdad consigo será igual a sí mismo.

–Sin duda alguna.

–Luego el Uno será igual a sí mismo y a los Otros.

–Así parece.

–Ahora bien, al estar en sí mismo, el Uno se abarcaría a sí mismo desde fuera, y al abarcarse
151*a* sería más grande que sí mismo y al estar abarcado más pequeño que sí mismo.

–Lo sería, en efecto.

–Pero ¿no es también necesario que no haya nada fuera del Uno y de los Otros?

–¿Cómo no?

–Es preciso, sin embargo, que todo lo que es esté siempre en algún lugar.

–Sí.

–Pero lo que está en algo, ¿no será más pequeño que aquello en que está, que será mayor? Pues no hay otro modo de admitir que algo esté en otra cosa.

–No lo hay.

–Y puesto que no hay nada fuera de los Otros y del Uno, y éstos tienen que estar en algo, ¿no será entonces inevitable que estén uno en otro, los Otros en el Uno y el Uno en los Otros, o, en su defecto, que no estén en ninguna parte?

b –Parece inevitable.

–Luego en el caso de que el Uno esté en los Otros, los Otros serían más grandes que el Uno, abarcándolo, y el Uno más pequeño que los Otros, al estar abarcado; y en el caso de que los Otros estén en el Uno, por la misma razón el Uno sería más grande que los Otros y los Otros más pequeños que el Uno.

–Eso parece.

–El Uno entonces será igual, más grande y más pequeño que sí mismo y que los Otros.

–Así parece.

–Pero si es más grande, más pequeño e igual, será de iguales, mayores y menores medidas que c
sí mismo y que los Otros; y si de medidas, también de partes.

–¿Cómo no?

–Y si de medidas iguales, mayores y menores, será numéricamente más pequeño y más grande que sí mismo y que los Otros y, por la misma razón, igual a sí mismo y a los Otros.

–¿Cómo así?

–Si es más grande que algo, será también de mayores medidas, teniendo tantas partes como medidas tenga; y de la misma manera con respecto a lo que sea menor; y con lo que sea igual, otro tanto.

–Así es.

–Y si es más grande, más pequeño e igual que sí mismo, será de medidas iguales, mayores y menores que sí mismo; y si de medidas, también de d
partes.

–¿Cómo no?

–Si tuviese un número de partes iguales a él mismo, sería numéricamente igual a sí mismo; si tuviese un número más grande, será numéricamente más grande; y si tuviese un número más pequeño, numéricamente más pequeño que él mismo.

–Así parece.

–¿Y no se comportará el Uno de la misma manera respecto de los Otros? Porque si se nos muestra más grande que ellos, será necesario que el Uno tenga un número más grande que ellos; si
e más pequeño, más pequeño en número; si igual en grandeza, será también numéricamente igual a los Otros.

–Necesariamente.

–Así, pues, según parece, el Uno será numéricamente igual, más grande y más pequeño que sí mismo y que los Otros.

–Así será.

El Uno y el tiempo

–¿Y participa el Uno del tiempo? ¿Es y se hace, por esta participación, más joven y más viejo que sí mismo y que los Otros, o no es ni se hace más joven ni más viejo que sí mismo y que los Otros?[39]

39. En los análisis de las relaciones temporales de este apartado se adoptan distintos puntos de vista, cobrando en cada caso distinto

–¿De qué modo?

–El ser ciertamente le pertenece, puesto que el Uno *es*.

–Sí.

–Pero ¿qué es el «ser» sino una participación en el Ser según el tiempo presente, al igual que el 152*a*
«fue» lo es según el tiempo pasado y el «será» una comunidad con el Ser en un tiempo por venir?[40]

–Así es, en efecto.

–Luego participa en el Tiempo, ya que participa en el Ser.

–Sin duda.

–¿En el tiempo que va pasando?

–Sí.

–Luego el Uno se va haciendo siempre más viejo que sí mismo, puesto que transcurre según el *b*
tiempo.

–Necesariamente.

–Pero recordemos que lo que se hace más viejo se va haciendo más viejo con respecto a lo que se hace más joven.

significado «el Uno» y «los Otros». Así en un contexto «el Uno» significa una parte de un todo y «los Otros» las otras partes de ese todo; en otro contexto «el Uno» significa el todo y «los Otros» todas las partes del todo. En otro pasaje «el Uno» significa un uno cualquiera (una cosa), y «los Otros» otros unos. También «uno» significa la unidad que posee o puede poseer un todo o una parte (véase Cornford, F. M., *o. c.*, pp. 185 sq.).

40. En la hipótesis anterior el Uno absoluto quedaba excluido del Ser por no estar en el tiempo; ahora se insiste: participar en el Ser significa estar en el tiempo.

–Recordémoslo.

–Por tanto, ya que el Uno se hace más viejo que sí mismo, ¿no se hará más joven al hacerse más viejo que sí mismo?

–Necesariamente.

–Así, pues, se hace más joven y más viejo que sí mismo.

–Sí.

–¿Y no «es» entonces más viejo cuando, al acontecer en el «ahora» del tiempo, se sitúa en el intermedio, entre el «fue» y el «será»? Pues el pasar del «antes» al «después» no transcurre al margen del «ahora»[41].

–No, ciertamente.

–¿No cesa entonces de hacerse más viejo cuan-
c do se encuentra en el «ahora», pues ya no está haciéndose, sino que «es» más viejo? Porque si prosiguiese constantemente no sería captado por el «ahora». Lo que transcurre, en efecto, ha de alcanzar a ambos, al «ahora» y al «después»; no deja al «ahora» sino para apoderarse del «después», aconteciendo en ese intermedio entre ambos, entre el después y el ahora.

–Es verdad.

41. El tiempo es concebido como una estructura que se distiende indefinidamente. Estar en el tiempo es estar en un «presente», y en el momento en que está en él podemos decir de algo que *es* más viejo de lo que era; cada cosa está siempre *en* su presente, y nunca puede anticiparse a su presente situándose en el intervalo entre éste y un momento futuro.

–Pero si todo lo que está haciéndose es necesario que transcurra en el «ahora», siempre que ello tenga lugar deja de estar haciéndose y «es» entonces lo que se haya hecho[42]. *d*

–Así parece.

–Luego el Uno, cuando al estar haciéndose más viejo se encuentra en el «ahora», deja de «estar haciéndose» y «es» entonces más viejo.

–Sin duda alguna.

–Pero se hacía más viejo con respecto a aquello que ya lo es: se hacía más viejo con respecto a sí mismo.

–Sí.

–¿Y lo más viejo no es más viejo que lo más joven?

–Lo es.

–Luego el Uno será entonces más joven que sí mismo cuando al estar haciéndose más viejo se encuentre en el «ahora».

–Necesariamente.

–Pero el «ahora» está siempre presente en el Uno en todo su ser; porque cuando «es», es siempre «ahora». *e*

–¿Cómo negarlo?

–Luego el Uno es y se está haciendo siempre más viejo y más joven que sí mismo.

42. El «ahora» (τὸ νῦν) es un presente sin duración, una suerte de límite inmóvil entre el pasado y el futuro. Así la flecha de Zenón, que en cada momento de su trayectoria está detenida. Sobre el «ahora», cf. Aristóteles, *Phys.*, 217 b 29-220 a 27.

–Eso

–Pero ¿es o se hace en más tiempo que él mismo o bien en un tiempo igual?

–En un tiempo igual.

–Ahora bien, lo que se hace o es en un tiempo igual tiene la misma edad.

–¿Cómo negarlo?

–Y lo que tiene la misma edad no es ni más viejo ni más joven.

–Pues no.

–Luego el Uno que es y se hace en igual tiempo que él mismo, ni es ni se hace más viejo ni más joven que él mismo.

–No me lo parece.

153*a* –¿Y qué respecto de los Otros?

–No sé qué decir.

–Puedes decir al menos esto: que los Otros que el Uno, al ser «otros» y no «otro», son más de uno; si sólo fueran otro, serían uno, pero al ser otros serán más de uno y constituirán una multiplicidad.

–La constituirán.

–Pero si son múltiples, tendrán mayor participación en el número que el Uno.

–¿Cómo no?

–¡Y qué! ¿Diremos que surgen o han surgido antes los números mayores, o bien los más pequeños?

–Los más pequeños.

–Pero el más pequeño es el primero, y éste es el Uno. ¿O no es así?

–Sí.

–Luego el Uno fue lo primero que se produjo b
entre todo lo que tiene número; pero también tienen número todos los Otros, ya que son «otros» y no «otro».

–Lo tienen, en efecto.

–Pienso, pues, que al haberse engendrado primero, se produjo antes y los Otros después, siendo los engendrados después más jóvenes que el engendrado antes. Así los Otros serán más jóvenes que el Uno, y el Uno más viejo que los Otros.

–Así será.

–¿Y qué de esto? ¿Podría haberse engendrado
el Uno en contra de su propia naturaleza, o sería c
imposible?

–Imposible.

–Pero ya hemos visto que el Uno tiene partes; y si tiene partes, tendrá entonces principio, fin y medio.

–Sí.

–¿Y acaso no es el principio lo primero que se engendra en todas las cosas, tanto en el caso del Uno mismo como de cada uno de los Otros, y tras el principio todo lo demás hasta el fin?

–¿Y qué?

–¿Diremos entonces que todos los demás no son sino partes del Todo y del Uno, el cual ha llegado a ser todo y uno simultáneamente con su fin?[43]

43. Cornford pone el símil de un muro que, como un todo unitario

–Eso diremos.

–Pero el fin, creo yo, se engendra en último término y el Uno se engendra por naturaleza a la vez
d que él; de manera que si es necesario que el Uno no se engendre contra su propia naturaleza, tendrá que engendrarse naturalmente después de los Otros y simultáneamente con el fin.

–Eso parece.

–Luego el Uno es más joven que los Otros y los Otros más viejos que el Uno.

–Así me parece.

–¡Pues qué! El principio u otra parte cualquiera del Uno o de cualquier otra cosa, si es «parte» y no «partes», ¿no será necesariamente «uno», por ser parte?[44]

–Necesariamente.

–Luego el Uno ha de surgir simultáneamente con la que se haya hecho en primer lugar y en si-
e multaneidad con la que se haya hecho en segundo lugar, y no faltará a ninguna que sobrevenga, hasta que alcanzando la última el Uno llegue a ser en su totalidad, con lo que ni el medio, ni el fin, ni el principio, ni ningún otro término que llegue a ser estará privado de él.

–Es verdad.

–El Uno entonces tendrá la misma edad que to-

(«el Uno»), llega a ser tal cuando se ha colocado el último ladrillo, siendo así «más joven» que sus partes («los Otros») *(o. c.*, p. 188).

44. El Uno es tratado ahora como una unidad que pertenece a la vez a cada parte y al todo.

dos los Otros. De modo que si el Uno no se ha hecho contra su naturaleza, no habrá llegado a ser ni antes ni después que los Otros, sino al mismo 154*a*
tiempo. Así, según este razonamiento, el Uno no será ni más viejo ni más joven que los Otros, ni los Otros que el Uno, y, según dijimos anteriormente, será más viejo y más joven que los Otros, y análogamente los Otros respecto de él.

–Sin duda alguna.

–Tal es el estado del Uno que es y ha llegado a ser. Pero ¿qué diremos sobre el llegar a ser más viejo y más joven que los Otros, y los Otros que el Uno, y sobre el no llegar a ser ni más viejo ni más joven? ¿Sucede lo mismo con el llegar a ser que con el ser, o algo distinto?

–No sé qué decir. *b*

–Por mi parte diré esto: si una cosa es más vieja que otra cosa, es imposible que llegue a ser más vieja de lo que se había hecho y supere la diferencia de edad inicial, ni que la más joven llegue a ser más joven todavía. Porque si se añaden iguales cantidades a cantidades desiguales, sea de tiempo o de otra índole, se producirá una diferencia siempre igual a la diferencia primitiva.

–¿Cómo negarlo?

–Por tanto, lo que es más viejo o más joven jamás podrá hacerse más viejo ni más joven que *c*
otro, si se mantiene siempre la misma diferencia de edad; el uno es o se ha hecho más viejo, el otro más joven, pero ya no se hacen más.

–Es verdad.

–Luego el Uno que es no se hace ni más viejo ni más joven que los Otros que son.

–No, desde luego.

–Mira ahora si hay otra manera de que se hagan más viejos y más jóvenes.

–¿De qué manera?

–De ésta: el Uno se nos mostró más viejo que los Otros y los Otros que el Uno[45].

–¿Y qué?

–Si el Uno es más viejo que los Otros, se habrá hecho hace más tiempo que los Otros.

–Sí.

d –Examínalo de nuevo: si a un tiempo más largo y a un tiempo más corto añadimos un tiempo igual, ¿será entonces igual la diferencia entre el tiempo más largo y el tiempo más corto, o será más pequeña?

–Más pequeña.

–Luego la diferencia de edad inicial del Uno con respecto a los Otros no será ya la misma posteriormente sino que, al añadírseles igual cantidad de tiempo, diferirán entre sí en menos edad que antes. ¿No es así?

–Sí.

e –Pero lo que con respecto a algo se va diferen-

45. El Uno, tomado como unidad primitiva, será en este caso «más viejo» que los Otros (unidades posteriores); y los Otros, considerados como partes, son «más viejos» que el Uno considerado como un todo.

ciando en menos edad que antes, ¿no se hará más
joven de lo que era anteriormente respecto de lo
que antes era más viejo?

–Más joven.

–Y si el Uno se hace más joven, ¿no se harán los
Otros más viejos que antes con respecto al Uno?

–Sin duda.

–Así, pues, con respecto a lo que se ha hecho
antes, que es más viejo, lo que se ha hecho más
joven se está haciendo más viejo; pero nunca
«es» más viejo, sino que «se está haciendo» cada
vez más viejo con respecto al otro; aquél avanza 155*a*
hacia lo más joven, éste hacia lo más viejo. Y de la
misma manera lo más viejo se está haciendo más
joven que lo más joven. Pues al marchar ambos
en sentido opuesto, se están haciendo opuestos
entre sí: lo más joven, más viejo que lo más viejo;
y lo más viejo, más joven que lo más joven. Pero
nunca habrán terminado de hacerse; porque si se
hubieran hecho, ya no estarían haciéndose, sino
que serían. Ahora, en cambio, se están haciendo
más viejos y más jóvenes entre sí: el Uno se está
haciendo más joven que los Otros, puesto que se
nos mostró que es más viejo y hecho antes; y los
Otros se están haciendo más viejos que el Uno, *b*
ya que se hicieron después. Por la misma razón
los Otros están en una relación similar con el
Uno, ya que se nos mostraron más viejos y he-
chos antes.

–Parece que tiene que ser así.

–Así, por un lado, como ninguna cosa se hace más vieja ni más joven que otra, al diferenciarse entre sí según un número constante, ni el Uno puede hacerse más viejo ni más joven que los Otros, ni los Otros que el Uno. Pero, por otro
c lado, como lo que se ha hecho antes se diferencia necesariamente en una parte siempre distinta de lo que se ha hecho después, y lo que se ha hecho después de lo que se ha hecho antes, tendrán que estar haciéndose recíprocamente más viejos y más jóvenes, los Otros que el Uno y el Uno que los Otros[46].

–Sin lugar a dudas.

–Luego, según todo lo dicho, el Uno es y se hace más viejo y más joven que sí mismo y que los Otros, y no es ni se hace más viejo ni más joven que sí mismo y que los Otros.

–Así es enteramente.

El Uno es cognoscible

–Pero ya que el Uno participa en el tiempo y en el
d hacerse más viejo y más joven, ¿no es inevitable que participe también en el «antes», el «después» y el «ahora», si participa en el tiempo?

46. El Parménides histórico negaba la temporalidad al negar la posibilidad de un llegar a ser o cambio. Platón muestra ahora que «el Uno que es» está en el tiempo porque está en el llegar a ser en todos sus sentidos.

–Es inevitable.

–Luego el Uno es y será, llegó a ser, está llegando a ser y llegará a ser[47].

–Ciertamente.

–Y podrá haber algo en relación con él y propio de él; lo ha habido, lo hay y lo habrá.

–Sin duda.

–Y podrá haber entonces ciencia, opinión y sensación de él, puesto que nosotros mismos estamos teniéndolas ahora sobre él.

–Dices bien.

–Posee, pues, un nombre y una razón propia, y se le puede nombrar y expresar en el discurso racional; y todo cuanto a este respecto conviene e
para los Otros, conviene también para el Uno.

–Así es enteramente.

Tercera hipótesis: Si el Uno es y no es

–Digámoslo aún por tercera vez: si el Uno es tal como ha quedado expuesto, es decir, si es uno y múltiple, y no es uno ni múltiple, y participa en el tiempo, ¿no será entonces necesario que en cier-

47. Platón parece referirse aquí al Parménides histórico, que afirmaba que el Ser sólo podía ser pensado, y que la apariencia sensible era una vía ilusoria e impracticable para establecer un logos sobre lo real. Al concebirse ahora el «Uno Ser» como divisible y múltiple se posibilita un logos de lo real que es a la vez un logos de la apariencia, del llegar a ser.

tos momentos participe en el Ser, puesto que es uno, y en otros no participe en el Ser, puesto que no es?[48]

–Necesariamente.

–Pero ¿es posible que no participe cuando participa, y que participe cuando no participa?

–Imposible.

–Luego participará en un tiempo y en otro tiempo no participará, pues sólo así podrá participar y no participar en lo mismo.

–Justamente.

156*a* –¿Habrá entonces un tiempo en que tome parte en el Ser y otro en que lo abandone? Porque ¿cómo sería posible que haya un momento en que lo posea y otro en que no lo posea, si no hay un momento en que lo toma o lo deja?

–De ningún otro modo.

–¿Y a tomar parte en el Ser no le llamas «venir a ser»?

–Desde luego.

–¿Y abandonar el Ser no es acaso «perecer»?

–Sin duda.

–Luego el Uno, según parece, al tomar y dejar el Ser, llega a ser y perece.

–Necesariamente.

b –Y al ser uno y múltiple, algo que llega a ser y perece, ¿no ocurrirá que cuando llegue a ser uno

48. Esta hipótesis profundiza en la estructura temporal del llegar a ser, siendo un desarrollo de las conclusiones de la anterior.

perecerá su ser múltiple, y cuando llegue a ser múltiple perecerá su ser uno?

–Sin duda.

–Pero si llega a ser uno y múltiple, ¿no es necesario que se divida y se reúna?

–Enteramente.

–Y cuando llega a ser semejante y desemejante, ¿no es necesario que se asemeje y desasemeje?

–Sí.

–Y cuando llega a ser más grande, más pequeño e igual, ¿no es necesario que aumente, disminuya y se iguale?

–Así es.

–Pero cuando cambia del movimiento al reposo y del reposo al movimiento, es preciso que entonces no esté en ningún tiempo. c

–¿Cómo así?

–Si antes está en reposo y después se mueve, o antes se mueve y después está en reposo, tales estados no pueden acaecerle sin un cambio.

–¿Pues cómo?

–No hay ningún tiempo en el cual una misma cosa pueda estar a la vez en movimiento y en reposo.

–No, desde luego.

–Ni tampoco que cambie sin cambiar.

–No parece posible.

–Pero ¿cuándo cambia? Porque no cambia ni cuando está en reposo, ni cuando está en movimiento, ni cuando está en el tiempo.

d –No, por cierto.

–¿No es entonces desconcertante ese momento en el que está cuando cambia?

–¿Cuál?

–El *instante*[49]. Porque el instante parece significar algo así como aquello desde donde se cambia hacia uno u otro estado. Pues no es del reposo todavía inmóvil de donde surge el cambio, ni tampoco de lo que se mueve y está todavía en movimiento. Esa extraña naturaleza del instante, situada en el intermedio entre el movimiento y el
e reposo, y que no está en tiempo alguno, es aquello hacia lo cual y desde lo cual cambia al reposo lo que está en movimiento, y al movimiento lo que está en reposo.

–Podría ser.

–El Uno entonces, ya que está en movimiento y en reposo, cambia hacia uno y otro estado; sólo así puede estar en ambos. Pero cuando cambia, cambia en el instante; y en el momento en que cambia no está en ningún tiempo, ni en movimiento ni en reposo.

–No, desde luego.

49. A diferencia del «ahora», considerado en 152 b/d como un momento puntual del movimiento, por tanto, como una inmovilización del movimiento mismo, el «instante» es considerado en este pasaje como aquello que estando fuera del tiempo articula el movimiento y el reposo; es el «cuando» como principio del cambio. El ἐξ del ἐξαίφνης pone de relieve esta concepción del instante como «punto de partida» intemporal del acontecer temporal.

–¿Ocurrirá lo mismo con los otros cambios? Cuando cambia del ser al perecer o del no ser al 157a
llegar a ser, ¿estará en el intermedio entre el movimiento y el reposo, y en ese momento ni es, ni no es, ni llega a ser, ni perece?

–Eso parece.

–Por esta misma razón, cuando pasa de la unidad a la multiplicidad y de la multiplicidad a la unidad, el Uno no es uno ni múltiple, ni se divide, ni se vuelve a unir. Y cuando pasa de lo semejante a lo desemejante no es semejante ni desemejante, no se asemeja ni se desasemeja; y también cuando pasa de lo pequeño a lo grande y a lo igual, o a b
la inversa, no es ni pequeño, ni grande, ni igual; ni aumenta, ni disminuye, ni se iguala.

–No, según parece.

–Éstas son todas las determinaciones que afectan al Uno, si es.

–¿Cómo no ha de ser así?

CUARTA HIPÓTESIS:

Si el Uno es, ¿qué serán los Otros?

–¿No convendría examinar ahora qué les pasará a los Otros, si el Uno es?

–Examinémoslo.

–Si el Uno es, digamos entonces cómo quedarán afectados los Otros que el Uno.

–Digámoslo.

–Puesto que son otros que el Uno, los Otros no son el Uno, pues de lo contrario no serían otros que el Uno.

–Justamente.

c –Los Otros, sin embargo, no están totalmente privados del Uno[50], sino que de algún modo participan en él.

–¿De qué modo?

–Por el hecho de que los Otros que el Uno son otros por tener partes; pues si no tuviesen partes, serían enteramente un uno[51].

–Justamente.

–Pero las partes, ya dijimos, son partes de aquello que es un todo.

–Lo dijimos, en efecto.

–Es necesario, sin embargo, que el todo sea una unidad surgida de una multiplicidad, y que las partes sean partes de esa unidad; pues cada una de las partes ha de ser parte de un todo, no de una multiplicidad.

–¿Cómo así?

–Si una cosa fuese parte de una multiplicidad,
d en la que estuviese incluida ella misma, sería entonces parte de sí misma, lo que es imposible, y parte también de cada uno de los otros múltiples,

50. Aquí «Uno» significa «unidad»: «participar en el Uno» significa «ser uno», «tener unidad».
51. παντελῶς ἓν.

ya que es parte de todos. Y si no fuese parte de uno, lo sería de todos los demás salvo de éste; así ya no podría ser parte de cada uno de los otros, y al no ser parte de cada uno no lo sería de tal multiplicidad. Pero al no serlo de ninguno, es imposible que sea algo de todos ellos, de ninguno de los cuales es nada, ni parte, ni cualquier otra cosa.

–Así parece, al menos.

–Luego la parte no es parte ni de la multiplicidad ni de la totalidad de sus miembros, sino de una cierta realidad[52] y un cierto uno que llamamos «todo», una unidad perfecta surgida de to- *e*
dos ellos, y de la que sería parte la parte.

–Es enteramente verdad.

–Luego si los Otros tienen partes, participarán en el todo y en el Uno.

–Sin duda.

–Los Otros que el Uno tendrán que ser entonces un «todo uno», perfecto, dotado de partes.

–Necesariamente.

–Pero el mismo razonamiento hay que hacer también para cada una de las partes, puesto que
participa necesariamente en el Uno. Pues si cada 158*a*
una de ellas es parte, ser «cada una» significa sin duda ser algo «uno», distinto de los demás, exis-

52. μιᾶς τινος ἰδέας; preferimos la traducción de Cornford («of a single entity») a la de Zekl («von einer bestimmten Form), ἰδέα significa aquí «realidad» o «entidad», contra la opinión de Diès.

tente por sí mismo, si es que «cada una» ha de ser.

–Justamente.

–Y podrá participar en el Uno, como es evidente, por ser otro que el Uno; de lo contrario no participaría y sería la unidad misma. Pero nada puede ser la unidad, salvo el Uno en sí.

–Es imposible.

–Es, pues, necesario que el todo y la parte participen en el Uno. El todo será entonces un todo unitario, del que serán partes las partes; y, a su vez, cada una de ellas, en cuanto parte del todo, será parte «una» del todo.

–Así es.

b –Pero los que participan en el Uno, ¿no serán diferentes del Uno al participar en él?

–¿Cómo no?

–Los que son diferentes del Uno serán entonces múltiples. Porque si los Otros que el Uno no fuesen ni uno ni más de uno, no serían nada.

–Nada, en efecto.

El límite (el Uno) y lo ilimitado (los Otros)

–Pero como los que participan de la unidad de una parte y de la unidad de un todo son más de uno, ¿no habrá que concluir que aquellos que toman parte en el Uno son una pluralidad ilimitada?

–¿Cómo?

–Veámoslo: ellos van a tomar parte en el Uno, pero ni son uno ni participan en el Uno cuando ellos van a adquirir participación en él.

–Evidentemente.

–¿Serán entonces una pluralidad en la que no c
está presente el Uno?

–Una pluralidad, ciertamente.

–¡Pues qué! Si quisiéramos separar mediante el pensamiento la parte más pequeña posible de esta pluralidad, ¿no sería necesario que incluso esta parte sea múltiple y no una, ya que no participa en el Uno?

–Lo será.

–Luego siempre que consideremos así en y por sí misma la naturaleza de lo otro que la Idea[53], ¿no será siempre una pluralidad ilimitada todo cuanto podamos ver en ello?

–Enteramente.

–Y cuando cada parte llegue a ser «una» parte singular, estará limitada por las otras y por el d
todo, así como el todo estará limitado por las partes.

53. τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους, aquello cuya naturaleza es ajena al eidos, «el otro aspecto de la cosa haciendo abstracción de su eidos», como sugiere Cornford; esto «otro» no sería más que materia informe, pura «ilimitación» (ἀπειρία). Natorp lo interpreta como la materia del conocimiento, como la *x* a determinar por el eidos. Zekl traduce: «diese verschiedene Art des Begriffs» (la traducción de eidos por «Begriff» supone una interpretación muy particular del diálogo).

–Sin duda.

–Y así, según parece, para los Otros que el Uno se sigue que, por el Uno y por su comunidad con él, surgirá en ellos algo distinto que les proporcionará su mutua limitación; pero por su propia naturaleza son ilimitados.

–Eso parece.

–Así, pues, los Otros que el Uno, considerados como todos y como partes, son ilimitados y participan en la limitación.

–Ciertamente.

Tendrán todas las determinaciones opuestas de la segunda hipótesis

e –¿Y no serán también semejantes y desemejantes entre sí y consigo mismos?

–¿Por qué?

–Porque al ser todos ilimitados en virtud de su propia naturaleza, estarán afectados por un mismo carácter.

–Sin duda.

–Y en cuanto participan todos en la limitación, estarán también afectados por un mismo carácter.

–¿Cómo negarlo?

–Mas, en cuanto afectados por la limitación y la ilimitación, estas afecciones que les afectan se-
159a rán afecciones opuestas entre sí.

–Sí.

–Pero los opuestos son los más desemejantes.

–Ciertamente.

–Luego, según cada una de estas afecciones, serán semejantes a sí mismos y mutuamente; pero, según ambas, serán de esta manera los más opuestos y desemejantes.

–Podría ser.

–Así, pues, los Otros que el Uno serán semejantes y desemejantes, con respecto a sí mismos y mutuamente entre sí.

–Así serán.

–Y serán idénticos y diferentes entre sí, móviles e inmóviles, y no será difícil descubrir en los Otros que el Uno todas las afecciones opuestas, después que nos han mostrado que les afectan las anteriores. *b*

–Dices bien.

QUINTA HIPÓTESIS:

Si el Uno es uno, ¿qué serán los Otros?

–Si dejásemos ya todo esto por evidente y examinásemos otra vez la hipótesis «si el Uno es», ¿tendrán los Otros que el Uno otro modo de ser o sólo el indicado?

–Ciertamente.

–Digámoslo, pues, desde el principio: si el Uno

es, ¿qué tendrá que seguirse para los Otros que el Uno?

–Digámoslo.

–¿No está el Uno separado[54] de los Otros y los Otros separados del Uno?

–¿Por qué?

–Porque no hay nada más allá de ellos que sea
c otro que el Uno y otro que los Otros; pues se ha dicho todo cuando se dice «el Uno y los Otros».

–Todo, en efecto.

–No hay, pues, nada distinto de ellos, en cuya identidad puedan coincidir el Uno y los Otros.

–No, desde luego.

–Luego el Uno y los Otros no están jamás en lo mismo.

–No, según parece.

–¿Están separados entonces?

–Sí.

–Y hemos dicho también que lo que es verdaderamente uno no tiene partes.

–¿Cómo podría tenerlas?

d –Luego si está separado de los Otros y no tiene partes, el Uno no estará en los Otros ni como un todo ni en sus partes.

–¿Cómo podría?

–Y los Otros no participarán de ninguna ma-

54. χωρίς; no puede haber entonces ninguna forma de coexistencia entre el Uno y los Otros: el Uno no es un todo de partes, luego no puede estar en los Otros de ninguna manera.

nera en el Uno, ya que no participan ni de una parte suya ni de su totalidad.

–No, según parece.

–Los Otros entonces no son uno en manera alguna ni hay en ellos ninguna unidad.

–Pues no.

–Luego los Otros tampoco son múltiples, porque si fueran múltiples cada uno de ellos sería «una» parte del todo. Los Otros que el Uno no son, pues, ni uno ni múltiples, ni partes ni todo, ya que de ninguna manera participan en el Uno.

–Justamente.

–Por tanto, los Otros que el Uno no son en sí mismos ni dos, ni tres, ni ninguno de éstos está *e*
en ellos, ya que están enteramente privados de la unidad.

–Así es.

–Los Otros entonces tampoco son en sí mismos ni semejantes ni desemejantes al Uno, ni hay en ellos semejanza ni desemejanza. Porque si fuesen ellos mismos semejantes y desemejantes, o tuviesen en sí mismos semejanza y desemejanza, los Otros que el Uno tendrían parte en dos Ideas opuestas entre sí.

–Así parece.

–Pero es imposible que participe de dos lo que ni siquiera participa de uno.

–Imposible.

–Luego los Otros no son ni semejantes, ni desemejantes, ni ambas cosas a la vez. Porque si fue- 160*a*

ran semejantes o desemejantes, participarían en una u otra Idea; y si fueran ambas cosas, participarían en ambas Ideas opuestas; pero esto ya se mostró que es imposible.

–Es verdad.

–No son, pues, ni idénticos ni diferentes, ni están en movimiento ni en reposo, ni nacen ni perecen, no son más grandes ni más pequeños ni iguales, ni les afecta ninguna otra determinación similar. Porque si soportasen alguna determinación similar, participarían del dos, del tres, de lo par y de lo impar; pero ya quedó claro que es imposible que participen de estas cosas, ya que es-
b tán enteramente privados de la unidad.

–Verdaderamente.

–Luego si el Uno es, el Uno es todo y no es nada, tanto respecto de sí mismo como respecto de los Otros[55].

–Así es.

SEXTA HIPÓTESIS:

Si el Uno es, ¿qué se sigue?

–Sea. Pero si el Uno no es, ¿no habrá que examinar qué consecuencias se siguen?

55. Esta conclusión se presenta como un resumen de las anteriores hipótesis. Zekl admite la conjetura de Heindorf, agregando al final καὶ τἄλλα, «y los Otros también», «y de la misma manera los Otros», a fin de que esta conclusión sea más completa.

–Habrá que examinarlas.

–Pues ¿qué hipótesis es ésta: «si el Uno no es»? ¿Se diferencia de esta otra: «si el no Uno no es»?

–Se diferencia, claro está.

–¿Sólo se diferencia, o bien decir «si el no Uno no es» es todo lo contrario que «si el Uno no es»? c

–Es todo lo contrario.

–¿Y qué si alguno dijese «si la Grandeza no es» o «si la Pequeñez no es» u otras suposiciones semejantes? ¿No pondría de manifiesto que el «no es» dice en cada caso algo distinto?

–Sin duda.

–¿Y no pondrá de manifiesto también ahora que el «no es» se refiere a algo distinto de los otros, cuando dice «si el Uno no es» y entendemos lo que dice?

–Lo entendemos.

–Pues dice, ante todo, algo *cognoscible,* y, además, algo *distinto* de los Otros, cuando al hablar del Uno le añade el «ser» o el «no ser». Porque no se conoce menos qué es aquello de que se dice d que «no es», y que es diferente de los Otros. ¿O no es así?

–Necesariamente.

–Digámoslo entonces desde el principio: si el Uno no es, ¿qué ha de seguirse? Lo primero que hay que admitir, según parece, es que hay conocimiento de él, o de lo contrario no se sabrá de qué se habla cuando alguien diga «si el Uno no es».

–Es verdad.

Aunque no es, es sujeto de relaciones

–Pero también que los Otros son diferentes de él. ¿O no hay que decir que es diferente de los Otros?

–Indudablemente.

–Luego, además del conocimiento, habrá que atribuirle la alteridad; porque no se habla de la al-
e teridad de los Otros cuando se dice que el Uno es otro que los Otros, sino de la del Uno.

–Así parece.

–El Uno que no es participa entonces en el *aquél,* el *algo,* el *éste,* los *éstos* y en cualquier otra determinación análoga; porque no se podría hablar del Uno, ni de los Otros que el Uno, ni de nada que sea *de él* o esté *en él,* ni se podría decir algo, si no participase en el *algo* ni en las otras determinaciones.

–Justamente.

–Así, al Uno no le es posible «ser», ya que no es; pero nada impide que participe de múltiples determinaciones, sino que le es necesario, pues
161a es *ese* Uno el que no es, y no otra cosa. Si, por el contrario, no se hablase ni del «Uno» ni del «éste», sino de otra cosa, entonces no se podría decir nada. Pero si es *este* Uno y no otra cosa el que es sujeto del no ser, entonces es necesario que participe del *éste* y de otras determinaciones.

–Sin duda.

–Luego tiene también semejanza con respecto

a los Otros; pues los Otros, al ser otros que el Uno, serán de otra naturaleza.

–Sí.

–¿Y los de otra naturaleza no son distintos?

–¿Cómo no?

–¿Y los distintos no son desemejantes?

–Desemejantes, ciertamente. b

–Pero si son desemejantes al Uno, es evidente que los desemejantes serán desemejantes a algo que es desemejante.

–Evidentemente.

–Luego también el Uno tendrá desemejanza, respecto de la cual los Otros le serán desemejantes.

–Eso parece.

–Pero si tiene desemejanza con respecto a los Otros, ¿no es necesario que tenga semejanza con respecto a sí mismo?

–¿Cómo?

–Si en el Uno hubiese desemejanza con el Uno, nuestro discurso no recaería sobre algo como el Uno, ni la hipótesis sería sobre el Uno, sino sobre algo otro que el Uno.

–Sin duda.

–No ha de ser así entonces. c

–No, por cierto.

–Luego es preciso que en el Uno haya semejanza de sí mismo con respecto a sí mismo.

–Es preciso.

–Y tampoco es igual a los Otros; porque si fue-

se igual, entonces el Uno ya «sería», y sería semejante a los Otros en virtud de la igualdad. Pero si el Uno no es, ambas cosas son imposibles.

–Imposibles.

–Y puesto que no es igual a los Otros, ¿no será entonces necesario que los Otros no sean iguales a él?

–Será necesario.

–Pero los que no son iguales, ¿no son desiguales?

–Sí.

–Y los desiguales, ¿no son desiguales con lo desigual?

–¿Cómo no?

–¿Participa entonces el Uno en la Desigualdad,
d respecto de la cual los Otros son desiguales con él?

–Participa.

–Pero en la Desigualdad hay grandeza y pequeñez.

–La hay, en efecto.

–¿Habrá entonces grandeza y pequeñez en tal Uno?

–Podría ser.

–Pero la grandeza y la pequeñez se mantienen siempre distantes una de otra.

–Sin duda.

–Pues siempre hay algo intermedio entre ambas.

–Lo hay.

–¿Y puedes decirme qué otra cosa intermedia puede haber entre ambas que no sea la igualdad?

–Ninguna, sino ésta.

–Luego lo que posee grandeza y pequeñez posee también igualdad, que es lo intermedio entre ellas.

–Así parece.

–El Uno, que no es, participará entonces, según e
parece, de la igualdad, la grandeza y la pequeñez.

–Eso parece.

Aunque no es, de algún modo es

–Pero también tendrá que participar de algún modo en el Ser.

–¿Cómo, pues?

–Tendrá que *ser* tal como decimos, porque de no ser así no hablaríamos con verdad al decir que el Uno *no es*. Y si hablamos con verdad, es evidente que decimos *lo que es*.

–Así es, en efecto.

–Y puesto que decimos que hablamos con verdad, nos es necesario afirmar también que decimos lo que es.

–Necesariamente.

–Luego *es*, según parece, el Uno que no es[56]; 162*a*

56. Hay una verdad de la negación, es decir, un ser del no ser en tanto que declarado por el logos: si el Uno no es, *es* verdad que *no* es, su no ser *realmente* no es.

porque si el no ser no fuese, sino que se deslizase de algún modo del ser hacia el no ser, al punto sería un ser.

–Sin lugar a dudas.

–Es preciso entonces que esté ligado al no ser por el ser del no ser, si debe no ser, de la misma manera que el ser, para ser plenariamente, ha de tener el no ser del no ser. Pues sólo así el ser será realmente y el no ser no será: participando lo que es del Ser que es propio del ser de lo que es, y no del Ser que es propio del ser de lo que no es, si debe
b ser máximamente; y participando lo que no es no ya del Ser que es propio del no ser lo que no es, sino del Ser que es propio del ser de lo que no es, a fin de que el no ser realmente no sea.

–Verdaderamente.

–Entonces, puesto que lo que es participa en el no ser y lo que no es en el ser, es también necesario que el Uno, ya que no es, participe en el ser para no ser.

–Necesariamente.

–Así el Ser aparece en el Uno, aunque no es.

–Aparece.

–Y también el no Ser, ya que no es.

–¿Cómo no?

–Pero ¿es posible que lo que tiene un modo de ser deje de tenerlo sin que cambie de estado?

–No es posible.

c –Todo lo que está en un estado y no está en tal estado indica entonces cambio.

–¿Cómo no?

–Pero cambio es movimiento, ¿o qué diremos que es?

–Es movimiento.

–¿Y no se nos mostró el Uno que es y no es?[57]

–Sí.

–Luego se nos ha mostrado teniendo tal estado y no teniéndolo.

–Eso parece.

–Entonces el Uno que no es se nos ha mostrado también en movimiento, puesto que tiene un cambio del ser al no ser[58].

–Puede que sea así.

–Pero si no está en ningún lugar del ser, y no lo está porque no es, no podrá trasladarse de un lugar a otro.

–¿Cómo podría?

–Luego no se moverá por cambio de lugar.

–Pues no. *d*

–Ni tampoco podrá girar sobre un mismo lugar, ya que no está en contacto con nada que sea idéntico; porque lo que es idéntico *es*, pero a lo que no es le es imposible estar en algo que sea.

–Imposible, en efecto.

–Luego el Uno que no es no podrá girar en aquello en lo que no es.

57. Ahora «el Uno que no es» es visto según las consecuencias de la tercera hipótesis.
58. En el *Parménides* el cambio es una especie del movimiento, a la inversa que en la *Física* de Aristóteles.

–No, desde luego.

–El Uno entonces no se altera con respecto a sí mismo, tanto si es como si no es. Pues si se alterase a sí mismo ya no estaríamos hablando del Uno, sino de otra cosa.

–Justamente.

–Pero si no se altera, ni gira sobre lo mismo, ni
e tampoco cambia, ¿cómo se moverá entonces?

–¿Cómo, pues?

–Ahora bien, lo que permanece inmóvil es necesario que esté detenido, y lo que está detenido que se mantenga en reposo.

–Necesariamente.

–Luego el Uno que no es, según parece, está en reposo y en movimiento.

–Así parece.

–Pero si se mueve, es de toda necesidad que se altere; pues de cualquier modo que se mueva, en
163a tanto que se mueve no se hallará en el estado en que estaba, sino en otro.

–Así es.

–Luego al estar en movimiento, el Uno también se altera.

–Sí.

–Pero si no se mueve de ninguna manera, no se alterará en absoluto.

–No, en efecto.

–Luego el Uno que no es está en movimiento y se altera, y no está en movimiento y no se altera.

–No, desde luego.

–Luego el Uno que no es se altera y no se altera.

–Así parece.

–Pero ¿no es necesario que lo que se altere llegue a ser necesariamente algo distinto de lo que era antes, perdiendo su anterior estado, y que lo b
que no se altera ni llega a ser ni pierde el ser?

–Necesariamente.

–Así, pues, el Uno que no es, si se altera llega a ser y pierde el ser, y si no se altera ni llega a ser ni pierde el ser. Y así el Uno que no es llega a ser y deja de ser, y no llega a ser ni deja de ser.

–No, por cierto.

SÉPTIMA HIPÓTESIS:

Si el Uno no es de ningún modo, ¿qué se sigue?

–Volvamos entonces, una vez más, al principio de donde partíamos para ver si se nos muestra lo mismo que hasta ahora o bien algo distinto.

–Hagámoslo.

–Si el Uno no es, decíamos, ¿qué consecuencias c
se siguen necesariamente para él?

–Sí.

–Cuando decimos «no es», ¿qué otra cosa significa sino la ausencia del Ser en aquello de que decimos que no es?[59]

59. La anterior hipótesis no era propiamente un discurso sobre el no ser (como en el *Sofista*), sino sobre el *Uno* en tanto que sujeto de

–No, sino eso.

–Pero cuando decimos de algo que «no es», ¿estamos diciendo que en cierto modo «no es» y en cierto modo «es»? ¿O es que al decir «no es» se está significando absolutamente que lo que no es, en modo alguno, por ninguna razón, ni desde ningún punto de vista participa en el Ser?

–Absolutamente, sin duda.

–Luego lo que no es no podrá ser ni participar
d en el Ser de ninguna manera en absoluto.

–Pues no.

–Pero el llegar a ser y el perecer, ¿acaso no son sino tomar parte en el Ser y perder el Ser?

–No son otra cosa.

–Y lo que de ningún modo participa en el Ser no podrá alcanzarlo ni perderlo.

–¿Cómo podría?

–Luego el Uno, ya que de ningún modo es, no puede poseer, ni abandonar, ni tomar parte en el Ser en manera alguna.

–Parece que no.

una predicación verdadera sobre su no ser. Ahora, en cambio, lo que se supone es pura y simplemente el *no ser* del Uno, hipótesis destructiva que conduce a la nada. Hay un cierto paralelismo con la primera, en la que se suponía un Uno tal que su pura unidad lo excluía del ser y de toda determinación. Para el neoplatónico Damascio hay una doble nada: la de la primera hipótesis, que está «más allá» del ser y es inefable; la de la séptima, que es el abismo de la nada. En la primera el Uno es el gran ausente, una constante incitación a que el alma trascienda el mundo; en la séptima, la aniquilación del Uno suprime todo, hasta el esfuerzo del pensamiento *(o. c.*, II, p. 310).

–Luego el Uno que no es, ni perece, ni llega a ser, ya que no participa en el Ser en absoluto.

–Así parece.

–Y no se altera de ninguna manera; porque si *e*
eso le ocurriese, entonces llegaría a ser y dejaría de ser.

–Es verdad.

–Pero si no se altera, ¿no es necesario que no se mueva?

–Es necesario.

–Y no diremos entonces que está en reposo lo que no está en ninguna parte, porque lo que está en reposo tiene que permanecer siempre en el mismo lugar.

–En el mismo; ¿cómo podría ser de otra manera?

–Así, pues, de lo que no es no diremos ni que está en reposo ni que está en movimiento.

–No, ciertamente.

–Es más, no hay en él nada que sea propio de las realidades existentes, porque si participara de algo que es, participaría en el Ser. 164*a*

–Evidentemente.

–Luego no hay en él grandeza, ni pequeñez, ni igualdad.

–Pues no.

–Ni tampoco habrá en él semejanza ni alteridad, tanto respecto de sí como respecto de los Otros.

–No parece.

–¿Y qué? ¿Hay alguna manera de que los Otros puedan referírsele, si no hay nada en él que tenga que ser?

–No la hay.

–Los Otros no son entonces ni semejantes ni desemejantes, ni idénticos ni diferentes con respecto a él.

–Pues no.

–¿Y qué? Términos como «de él», «en él», «algo», «éste», «de éste», «de otro», «antes», «después», «ahora», o «conocimiento», «opinión», «sensación», «razón de ser», «nombre» o cual-
b quier otro referido a las cosas que son, ¿se los podrá referir a lo que no es?

–No se podrá.

–Así, pues, el Uno que no es carece de toda determinación.

–Pues al parecer no tiene ninguna.

Octava hipótesis:

Si el Uno no es, ¿qué serán los Otros?

–Digámoslo todavía una vez más: si el Uno no es, ¿qué afecciones se siguen para los Otros?

–Digámoslo.

–Tendrán que ser *otros* de algún modo; porque si no fuesen otros, no se podría hablar de los Otros.

–Así es.

–Y si se habla de los Otros, entonces los Otros son *diferentes*. ¿O no te refieres a lo mismo cuando dices «otro» y «diferente»?

–Desde luego que sí.

–¿Y decimos que lo diferente es diferente de lo c
diferente, y que lo otro es otro que lo otro?

–Sí.

–Y también que en los Otros, si tienen que ser al menos otros, habrá algo por lo que serán otros.

–Necesariamente.

–¿Y qué será entonces? Pues no serán otros respecto del Uno, ya que no es.

–Pues no.

–Luego serán otros entre sí, pues eso todavía les queda, o bien serán otros respecto de nada.

–Justamente.

–Luego los Otros son otros según cada pluralidad suya; porque, como el Uno no es, no podrían
serlo de uno en uno. Cada masa[60] de ellos es, se- d
gún parece, una pluralidad ilimitada, incluso si se toma lo que parezca más pequeño, como en los sueños de la noche, que en lugar de uno se muestran súbitamente múltiples, y en lugar de muy pequeños, enormes por su ilimitado fraccionamiento.

60. ὄγκος, «masa» o «materia» amorfa carente de límites o indefinidamente fraccionable. Se intenta inútilmente una descripción cuantitativa de esta pura multiplicidad aparente, pero en ausencia de la unidad es imposible determinarla según el número y la magnitud.

–Exactamente.

–Los Otros entonces serían otros entre sí por esas masas, si son otros, aunque el Uno no es.

–No puede ser de otra manera.

–Habrá entonces una multiplicidad de masas y cada cual parecerá una, aunque no lo sea, ya que el Uno no es.

e –Así es.

–Y parecerá que tienen número, ya que cada cual parece uno, aunque sea múltiple.

–Sin duda.

–Y parecerá que hay entre ellos algunos que son pares y otros impares, pero no será verdad, puesto que el Uno no es.

–No, en efecto.

–Y se creerá, decimos, que hay en ellas algo extremadamente pequeño; pero esto se nos aparecerá también múltiple y grande respecto de cada uno de los múltiples que son pequeños.

165a –¿Cómo no?

–Y se creerá que cada masa es igual a esos múltiples y pequeños; porque no podrían pasar de lo más grande a lo más pequeño sin parecer que pasan por lo intermedio; pero será una apariencia de igualdad.

–Es verosímil.

–Y parecerá que cada masa tiene un límite con respecto a otra, aunque con respecto a sí misma no tenga principio, ni límite, ni medio.

–¿Cómo así?

–Porque cuando se quiere captar con el pensamiento alguna de éstas como algo existente, aparecerá siempre otro principio anterior al principio, después del fin otro fin que lo superará, y b
en el medio otros intermedios y más pequeños que el medio, pues es imposible captar a ninguna de ellas como una unidad, ya que el Uno no es[61].

–Verdaderamente.

–Creo que toda cosa que sea captada así por el pensamiento necesariamente se pulverizará al fraccionarse, ya que siempre se captará como una masa carente de unidad.

–Sin duda.

–Vistos desde lejos y difusamente, podrá parecer que tales masas tienen que tener unidad, pero c
a una mirada próxima y penetrante se le mostrará que cada una es una pluralidad indefinida, puesto que está privada del Uno, que no es.

–Necesariamente ha de ser así.

–Luego cada masa de los Otros ha de parecer ilimitada y limitada, una y múltiple, si el Uno no es y los Otros son otros que el Uno.

–Así tendrá que ser.

–¿Y no parecerá entonces que son semejantes y desemejantes?

–¿De qué manera?

61. La masa o materia ilimitada es indefinidamente divisible. Cornford ve aquí una crítica al atomismo de Demócrito, que suponía que la materia estaba compuesta de elementos indivisibles o átomos (*o. c.*, p. 240).

–Como en el caso de quien ve de lejos figuras en sombra, que parecen ser todas apariencias de una misma cosa y afectadas por la semejanza.

d –Sí.

–Pero al que se aproxima todo lo ve múltiple y diferente, y, por esta apariencia de diferencia, que hay diversidad y desemejanza entre ellas.

–Así es.

–Es, pues, necesario que las masas parezcan semejantes y desemejantes consigo mismas y mutuamente.

–Sin duda alguna.

–Así, pues, parecerá que son idénticas y diferentes entre sí, que están en contacto y separadas, movidas según toda clase de movimiento y enteramente en reposo, que se están generando y destruyéndose, y que no se están generando ni
e destruyéndose, y cuantas determinaciones análogas nos sería fácil enumerar ahora, si al no ser el Uno lo múltiple es.

–Verdaderamente es así.

Novena hipótesis:

Si el Uno no es en absoluto,
¿qué se sigue para los Otros?

–Pero volvamos todavía una vez más al principio y digamos de nuevo: si el Uno no es, ¿qué tendrán que ser los Otros que el Uno?

–Digámoslo.

–Los Otros, ciertamente, no serán uno.

–¿Cómo podrían serlo?

–Ni tampoco múltiples, porque si fueran múltiples estaría en ellos también el Uno. Y si ninguno de ellos es uno, su totalidad no será nada, y, por tanto, no serán múltiples.

–Es verdad.

–Al no estar en los Otros el Uno, los Otros no serán ni múltiples ni uno.

–No, desde luego. 166*a*

–Ni tampoco parecerán uno ni múltiples.

–¿Por qué?

–Porque los Otros no tienen nada en común con ninguno de los que no son, de ningún modo ni bajo ningún respecto; y nada de los que no son se halla en los Otros, porque en los que no son no hay parte alguna.

–Es verdad.

–No habrá, pues, acerca de los Otros, ni opinión ni apariencia de lo que no es, ni de ninguna manera en absoluto lo que no es podrá parecer respecto de los Otros[62].

–No, sin duda.

–Luego si el Uno no es, ninguno de los Otros

62. Leemos ἐπὶ τῶν ἄλλων, con Cornford y Zekl. Míguez y García Bacca siguen, en cambio, a Diès, quien leía ὑπὸ τῶν ἄλλων («conçue par les Autres»), a pesar de que no hay en el contexto nada que nos permita suponer que los Otros puedan concebir algo.

b parecerá que es uno ni múltiple, pues sin el Uno es imposible que parezca múltiple.

–Imposible, en efecto.

–Luego si el Uno no es, los Otros no son ni parecerán uno ni múltiples.

–No, según parece.

–Ni semejantes ni desemejantes.

–Pues no.

–Ni tampoco idénticos ni diferentes, ni en contacto ni separados, ni nada de cuanto en los anteriores razonamientos nos ha parecido que son, pues si el Uno no es, los Otros no son ni parecen nada.

–Es verdad.

–Así, pues, ¿no hablaríamos con verdad si dijé-
c semos, resumiendo: si el Uno no es, nada es?

–Enteramente.

Conclusión general

–Digámoslo entonces, y también que, según parece, tanto que haya un Uno como que no lo haya, él y los Otros, con respecto a sí mismos y en sus relaciones mutuas, son absolutamente todo y no lo son, parecen serlo y no lo parecen.

–Verdaderamente es así.

ÍNDICE

Prólogo, por Guillermo R. de Echandía 7
Nota sobre la traducción 45
Bibliografía 47
Sinopsis del diálogo 53

PARMÉNIDES 57

3468279 *

Diálogo oscuro y paradójico, PARMÉNIDES –traducido, prologado y anotado en esta edición por Guillermo R. de Echandía– es uno de los mayores exponentes de la dialéctica crítica de PLATÓN (427-347 a. C.).
Las discusiones sobre el sentido y alcance del diálogo –«el bello preludio de la Filosofía occidental» lo llamó Speiser– vienen de antiguo; y es que, tanto por sus temas centrales como por la riqueza de sus planteamientos secundarios, bien puede considerarse como el pórtico aporético de la metafísica clásica.
Otras obras de Platón en esta colección: «Fedón. Fedro» (BT 8205), «Protágoras. Gorgias. Carta séptima» (BT 8210), «El banquete» (BT 8213), «La República» (BT 8217), «Las leyes» (BT 8253) y «Apología de Sócrates. Menón. Crátilo» (BT 8268).

ISBN 84-206-5953-3
9 788420 659534

El libro de bolsillo
Biblioteca temática
Clásicos de Grecia y Roma